

LOS PREÁMBULOS DE LA FE EN LA OBRA DE J. H. NEWMAN

Para el cardenal Newman la única realidad goza de dos dimensiones: la visible y la invisible, y el hombre es el único ser dotado por naturaleza para poder conocer ambas esferas de lo real. En otro artículo de esta revista estudiamos el acceso al mundo visible¹, y en éste aplicaremos la epistemología newmanniana para conocer el mundo invisible. Este estudio se introduce en la investigación de los motivos de credibilidad previos al acto de fe sobrenatural. Con este fin, partimos de que, según Newman, la mente humana goza de dos principios, la razón y la conciencia, facultades que capacitan al hombre para aprehender la verdad y el deber². Este hombre dotado de razón y de conciencia “por naturaleza, no por gracia”, puede usar estas facultades para descubrir objetos sobrenaturales y divinos³. Dividiremos, pues, nuestro

1 Cf., Piñero Marino, R., “Introducción a la filosofía de J. H. Newman”, en: *Diálogo Ecu­mé­ni­co* 122 XXXVIII (2003) 301-357.

2 Cf., Newman, J. H., *Sermons Preached on Various Occasions*, Londres, Nueva York, Bombay y Calcuta 1913, I, 5. A partir de ahora lo citaremos OS.

3 Cf., Newman, J. H., *Discursos sobre la fe [Naturaleza y Gracia, 163; El misterio de la condescendencia divina, 291]*, Madrid 1981; a partir de ahora lo citaremos DF. Newman afirma aquí que el hombre contempla a Dios tal y como la “conciencia y la razón lo dibujan”.

estudio en dos apartados: el acceso a la realidad divina mediante la conciencia y mediante la razón.

El propio Newman nos ofrece la pista sobre su modo preferido de acceso a Dios. En su *Apología* consideraba una “cobardía intelectual” no encontrar una base racional para su fe⁴, por lo que dedicó una serie de obras a la cuestión, especialmente los *Sermones Universitarios*, donde aborda el tema de la fe y la razón, afrontando también el estudio de las bases de la fe religiosa previa a la diferenciación de credos⁵, y *El asentimiento religioso*, donde no niega que el hombre, a través del testimonio de la naturaleza, de la revelación y de las conclusiones a la que ésta le lleva, ayudado por el ejercicio de la abstracción y de la inferencia, pueda llegar a conocer a Dios mediante la razón⁶, pero donde también vierte las más duras críticas sobre el proceso de acceso a Dios mediante el análisis racional de sus obras y a la religión de inferencia:

“Di a los hombres que deduzcan la idea de un Creador a partir de sus obras, y si se ponen a hacerlo- lo cual nadie hacerse verán hastiados y cansados del laberinto que habrán de recorrer⁷... La vida no es lo suficientemente larga para una religión de inferencia. Nunca podremos comenzar si determinamos no comenzar más que con pruebas racionales... Yo preferiría verme obligado a defender la razonabilidad de suponer que el cristianismo es verdad, que no tener que probar la ley moral a partir del mundo físico. La vida es para la acción. Si insistimos en la necesidad de pruebas para todo, nunca llegaremos a la acción. Para obrar uno ha de suponer, y esta suposición es la fe”⁸.

Como consecuencia lógica, expresa su preferencia por la conciencia como modo de acceder a Dios de una manera muy elocuente:

4 Newman, J. H., *Apología pro vita sua. Historia de mis ideas religiosas*, Madrid 1977, 56. A partir de ahora citaremos Apo.

5 *Ibid.*, 62. Cf., Newman, J. H., *La fe y la razón. Sermones Universitarios (1826-1843)*, Madrid 1993, a partir de ahora SU.

6 Cf., Newman, J. H., *El asentimiento religioso*, Barcelona 1960, 112; a partir de ahora AR.

7 *Ibid.*, 108.

8 *Ibid.*, 109.

“Y si se me pregunta por qué creo en Dios, respondo que porque creo en mí mismo, pues me parece imposible creer en mi propia existencia (y de este hecho estoy completamente cierto), sin creer también en aquel que vive en mi conciencia como un ser personal que todo lo ve y todo lo juzga...”⁹.

Guiados por esta preferencia obvia, primero estudiaremos la conciencia, que lleva aparejada la cuestión de la religión natural, sin olvidar que usaremos la razón, precisamente, para inspeccionar y escrutar sus operaciones, como usamos la misma razón para analizar los fundamentos y motivos del mismo actuar de la razón¹⁰.

1. LA CONCIENCIA

Queremos analizar en este apartado la conciencia como lugar óptimo donde el hombre descubre la presencia de Dios, y una vez apercebido de esta presencia, pueda aprehenderlo realmente, concibiendo una imagen de Dios a la cual dar un asentimiento real. Para lograr este propósito es necesario realizar un recorrido histórico que sitúe a Newman en su justo lugar dentro del pensamiento anglosajón. Después de esto nos preguntáremos qué entiende el cardenal por conciencia y cómo percibe el hombre en ella la presencia de Dios. En último lugar, estudiaremos la religión natural, que es una manifestación de la existencia real de la conciencia en la historia de la humanidad.

1.1. *¿Qué es la conciencia?*

1.1.1. Antecedentes históricos acerca de la conciencia en la filosofía inglesa de la religión

A lo largo de los siglos XVII y XVIII las teorías de Hobbes, Locke y los deístas llevaban dentro de sí la conclusión práctica de una “moral natural”, independiente de cualquier religión positiva y de toda clase de revelación divina. El con-

9 Apo, 157.

10 SU, X, 14.

cepto de “moral natural y autónoma” lo van a desarrollar autores deístas y eclesiásticos, pero todos ellos, según opina Fraile, sin fundamentos filosóficos sólidos. La idea general de la moral natural puede ser esta:

“La moralidad es innata, pero no a manera de una idea, sino de un cierto ‘sentido moral’ del bien y del mal, equiparable al sentido estético (buen gusto). La norma de moral es la utilidad, la ‘máxima felicidad para el máximo número de hombres’, pero sin relación a ningún principio trascendente o sobrenatural”¹¹.

Lord Shaftesbury (1671-1713), haciendo frente a Hobbes, que ponía la norma moral en “las determinaciones de la ley civil”, y a Locke, que la situaba en la “ley divina”, busca la fuente de la moral “dentro de la misma naturaleza humana”, con anterioridad respecto de cualquier ley positiva y divina y de cualquier clase de religión. Sin embargo, no contempla la naturaleza humana como individual y aislada, sino dentro del orden del universo, establecido y regido por Dios. Al ser la moral anterior e independiente de la religión, pues su principio se encuentra dentro de la naturaleza humana, establece que sin moral no hay verdadera religión. El hombre, inmerso en el sistema general y en el orden del universo, siente la influencia de éste en tendencias e inclinaciones naturales, por el bien del individuo y la especie, que orientan internamente su conducta personal y en relación con los demás. Por eso el guía de la vida moral, para Shaftesbury, es el sentimiento, y las ideas sólo se hacen vivas cuando se convierten en afectos. Las llamadas ideas innatas de lo bueno y de lo malo, de vicio y virtud, más que innatas son connaturales. Pero sólo la razón posibilita la reflexión acerca de los estados psicológicos internos, pues sólo un ser racional puede realizar la virtud, al reflexionar sobre los instintos naturales y los sentimientos involuntarios. De este proceso reflexivo resultan nuevos sentimientos de atracción hacia lo bueno, bello, noble y agradable y de repulsión hacia lo malo, y todo esto es percibido por un “sentido moral primordial”, que brota de la misma naturaleza. Es un sentido análogo al estético, que percibe lo bello y armonioso, pero se distingue de éste por que el

11 Fraile, G., *Historia de la Filosofía*, Madrid 1966, III, 807-808.

sentido moral es activo y mueve a la acción, discierne y aprueba lo bueno y condena lo malo¹². Es importante destacar que este autor propone un sentido moral, con sede en la naturaleza humana, previo a toda religión o revelación positiva, que aprueba o desaprueba los actos según sean virtuosos o despreciables.

El escritor Francisco Hutcheson establece que Dios es el principio de todas las cosas, pero que nuestros conocimientos vienen de nuestras facultades naturales, no directamente de Dios. Adopta para la moral un método experimental, tratándola como una ciencia de hechos. Aunque en su doctrina sobre el origen de las ideas es fiel a Locke, añade un “sentido interno” por el cual “percibimos la belleza que resulta de la regularidad, el orden y la armonía”, y un “sentido moral” que “percibe los afectos y acciones o los caracteres de los seres racionales que se llaman virtuosos”. Ambos sentidos son innatos, instintivos y universales¹³. En este caso el sentido moral detecta la virtud, y subrayamos las tres notas de este sentido.

El tercer pensador que proponemos es Joseph Butler (1692-1752), obispo anglicano que trata el problema de la conciencia en dos obras: *Fifteen Sermons upon human nature, or Man considered a moral agent* (Londres, 1726) y *The analogy of Religion natural and revealed to the Constitution and Course of nature* (1736). Según Fraile, Butler rectificó a Lord Shaftesbury añadiendo “al sentido moral la conciencia, que es una facultad moral que aprueba y desaprueba, dotada de autoridad y que nos impone una obligación”¹⁴. Vamos, pues, a profundizar en la doctrina de la conciencia que Butler expone en la *Analogía*, pues esta obra tuvo gran influencia en Newman, como él mismo confiesa en la *Apología*¹⁵.

El obispo anglicano sostiene que lo que capacita a los seres para un gobierno moral es gozar de una naturaleza moral y de facultades morales de percepción y de acción, cosa que no poseen los animales. El hombre es capaz de reflexionar sobre las acciones y los caracteres, haciéndolos obje-

12 Cf., *Ibid.*, 809-810.

13 Cf., *Ibid.*, 814.

14 *Ibid.*, 816.

15 Cf., Apo 10-11.

tos del pensamiento, y haciendo esto de una forma natural e inevitable aprueba algunas acciones, bajo la peculiar visión de que son buenas y meritorias, y desapruaba otras como malas y carentes de mérito. Es un hecho de experiencia que el hombre tiene esta “facultad moral de aprobar y desapruabar”¹⁶. La conciencia es un hecho universal, porque gran parte del lenguaje y de la conducta común en todo el mundo están basados en la suposición de la existencia de tal facultad moral, que recibe diversos nombres, como “conciencia”, “razón moral”, “sentido moral” o “razón divina”, y que es considerada como un sentimiento del entendimiento o una percepción del corazón, o ambas cosas a la vez. Ni tampoco se duda en general qué tipo de comportamiento aprueba o desapruaba esa facultad o discernimiento práctico interno del hombre¹⁷. Aquí Butler ha dejado caer otra característica propia de la conciencia: se trata de una *ley moral interna* “escrita sobre nuestros corazones”, entretejida en el interior de la naturaleza humana, que es un claro mandato del Autor de la naturaleza, y que debe ser obedecida cuando se manifiesta¹⁸, aunque admite que puede ser debilitada y pervertida, con lo que sus dictados no son atendidos¹⁹.

Este discernimiento moral implica en su misma noción una regla de acción peculiar, pues lleva en ella autoridad y el derecho de dirigir; autoridad en sentido tal que el hombre no se puede evadir de ella sin ser “auto-condenado”, pues los dictados de esta facultad moral, que son una regla natural para el ser humano, incluyen una sanción. La conciencia es una regla o guía de acción. En las criaturas capaces de considerarla como don de su Creador hace surgir inmediatamente, no sólo un sentido del deber, sino también un sentido de seguridad al seguirla, y de peligro al desviarse de ella. Este sentido, incluido por el Creador, es un mandato y una promesa implícita en caso de obediencia, o de amenaza en caso de desobediencia. Así, Dios pone de manifiesto su *método de gobierno*, que consiste en castigar las malas accio-

16 Cf., Butler, J., *The analogy of Religion natural and revealed to the Constitution and Course of nature*, Londres y Nueva York 1884, 293, 107, 295.

17 Cf., *ibid.*, 294.

18 Cf., *ibid.*, 150, 301.

19 Cf., *ibid.*, 111.

nes y premiar las buenas, uniendo a ciertas acciones un sentimiento de bien y a otras de mal, advirtiendo así cómo será inflingido el castigo o dada la recompensa. Porque Dios debe haber dado al hombre este discernimiento y sentido de las cosas como un presentimiento de lo que pasará más adelante, y le enseña, mediante esta información adelantada, lo que le puede esperar en su mundo²⁰. Butler da una enorme importancia a los *sentimientos* de buena y mala conciencia como argumento para la existencia de un gobierno divino, en el mundo visible e invisible, basado en el premio y el castigo de las buenas y malas acciones²¹, de tal manera que llega a afirmar que la “verdadera noción o concepción del Autor de la naturaleza es la de un maestro o gobernador, anterior a la consideración de sus atributos morales”²².

Por último, Butler enseña que el *objeto* de la conciencia son las acciones, es decir, los principios activos o prácticos que los hombres ponen en acción cuando tienen oportunidad, y cuya aparición habitual en una persona fijan su carácter. Estos son los únicos objetos de la facultad de aprobar y desaprobar. La acción (la conducta, los comportamientos), abstraída de toda relación con el acontecimiento que es su consecuencia, es el objeto natural del discernimiento moral práctico (conciencia)²³.

No podemos perder de vista esta doctrina de Butler cuando estudiemos a Newman, pues constituye un excelente punto de referencia para comprender algunos puntos del pensamiento de este último sobre la conciencia, pues éste recogerá aportaciones del pensamiento previo de la filosofía inglesa, aportando innovaciones que clarificarán el papel de la conciencia como fundamento racional para el asentimiento religioso y como principio de la religión.

20 *Cf., ibid.*, 107-108.

21 *Cf., ibid.*, 32, 39, 47-48, 50-51, 53.

22 *Ibid.*, 33.

23 *Cf., ibid.*, 295, 301.

1.1.2. La doctrina de Newman sobre la conciencia

El cardenal va perfilando el tema en numerosos escritos y sermones. Partiendo de la observación de la realidad del hombre concluye, a partir de la experiencia, que la conciencia es un hecho *universal*, la “guía del alma” dada a toda la raza de Adán, común a todos los hombres²⁴, que el Creador ha hecho parte de la “naturaleza primigenia del hombre”²⁵. Por tanto, el hombre está dotado de conciencia por su misma naturaleza, no por gracia, así pues la conciencia es una parte del hombre, como lo es su razón. La conciencia tiene su lugar legítimo entre los actos mentales del hombre, es un “fenómeno universal, un ‘acto mental’ constitutivo de nuestra vida auto-consciente”²⁶, de lo cual concluye que la existencia de la conciencia es un primer principio²⁷ que da por supuesto:

“Si hay algo que puede llamarse verdadero y divino es la regla de obrar sugerida por la conciencia, y suponer otra cosa resulta temible”²⁸.

Una vez establecida la existencia de la conciencia, ¿en qué consiste esta facultad? La terminología para referirse a ella es abundante: “regla”²⁹, “sentido interior”³⁰, “voz interior”³¹, “ley interior”³², “dictamen de un admonitor autorizado”³³, “eco”³⁴, “razón”³⁵, “sentimiento o percepción inte-

24 Cf., OS, V, 64; AR, 342.

25 Apo, 123.

26 Merrigan, T., *The religious and theological ideal of John Henry Newman*, 38.

27 Cf., Newman, J. H., *Parochial and Plain Sermons* 1-8, Londres, Nueva York, Bombay y Calcuta 1891-1911, 1, 200, a partir de ahora PS; DF, *Naturaleza y gracia*, 163; AR, 117.

28 DF, *Misterios de la naturaleza y de la gracia*, 263. Este mismo texto aparece en Fries, H., *Teología Fundamental*, Barcelona 1987, 281-282, de una forma más amplia.

29 PS 2, 18; DF, *La santidad, criterio de conducta cristiana*, 106; Apo, 123.

30 PS 2, 18.

31 PS 2, 18; 6, 339-340; AR 119; OS, V, 65; Apo, 189.

32 SU, II, 9.

33 AR, 118.

34 *Ibid.*, 119.

35 DF, *Descuido de las llamadas y advertencias divinas*, 55.

rior”³⁶, “sentimiento de la conciencia”³⁷, “luz interior”³⁸, “ley moral”³⁹, “dictado”, “ley”, “voz autoritativa”, “guía interior”, “sentido del deber”, “guía del alma”⁴⁰, “guía”⁴¹ y “guía invisible”⁴². El cardinal usa indistintamente estos términos para referirse a la conciencia, pero ¿la define? Lo hace en diversas ocasiones, por ejemplo, del contexto de sus *Parochial Sermons*, podríamos extraer la siguiente definición: La conciencia es la misma voz de Dios interior al hombre, un sentido interior del bien y del mal, que condena y castiga el pecado, voz a la que el hombre debe obedecer y que le conduce hacia la religión⁴³. Otra definición la podemos extraer de los *Discursos sobre la fe*, donde el concepto de conciencia sería expresado como: don divino, luz, razón, ley moral, sentimiento o percepción interior del hombre que muestra la diferencia entre el bien y el mal, que se constituye en criterio del bien y de la verdad y regla para medir las acciones, dotada de autoridad, que obliga al hombre a explicar sus actos en presencia de un tribunal⁴⁴.

En los *Sermons Preached on Various Occasions*, ofrece una definición que parte más del hombre y es de condición explicativa, pues dice lo que es y lo que no es la conciencia. Habla del hombre, que en todas partes:

“...tiene dentro de su pecho un cierto dictado que ordena, que no es un mero sentimiento, ni una mera opinión, o impresión, o visión de las cosas, sino una ley, una voz autoritaria, ordenándole hacer ciertas cosas y evitar otras. No digo que sus mandatos particulares sean siempre claros, o que siempre sean compatibles unos con otros; sino que en lo que estoy insistiendo

36 DF, *La santidad, criterio de la conducta cristiana*, 107; OS, V, 64.

37 AR, 117.

38 DF, *La santidad, criterio de la conducta cristiana*, 107; OS, V, 64.

39 DF, *Misterios de la naturaleza y de la gracia*, 263.

40 OS, V, 64, 66, 67.

41 Apo, 123; AR, 342.

42 PS, 2, 19.

43 Cf., PS, 1, 200; 2, 18-19; 6, 339-340.

44 Cf., DF, *La santidad, criterio de conducta cristiana*, 106-107; *Descuido de las llamadas y advertencias divinas*, 55; *Misterios de la naturaleza y de la gracia*, 263.

aquí es en esto, que su 'dictado',- que alaba, censura, promete o amenaza-, implica un futuro, y atestigua lo invisible"⁴⁵.

En esta definición encontramos dos características nuevas de la conciencia: implica un futuro y atestigua lo invisible, muy importantes para comprender el papel de la conciencia en el proceso personal hacia el asentimiento religioso.

En otras obras aparecen definiciones de la conciencia, así, en la *Apologíá*, habla de ella como de la regla más alta contra la que el hombre no puede obrar, o, en una línea que recuerda a Lord Shaftesbury, como un sentimiento de lo decoroso, lo noble y lo razonable, pero se separa de este último al afirmar que fue dado por el Creador al hombre en su misma naturaleza⁴⁶. Por otra parte, enseña que la conciencia es el principio y el refrendo esencial de la religión en la mente humana⁴⁷, y que está perfectamente equipada para su tarea⁴⁸.

Constatamos que es un concepto bastante complejo, y el mismo Newman realiza un estudio de la conciencia guiado por su razón, pues la conciencia no va contra la razón y sus dictados pueden presentarse en forma argumentativa, por tanto sus operaciones, aunque sea un "elemento simple de nuestra naturaleza", admiten la inspección y el escrutinio racional⁴⁹. Realiza esta investigación racional en *El asentimiento religioso*, y empieza afirmando que existen cosas que excitan en la mente sentimientos de aprobación y desaprobación, la percepción de que son buenas o malas, y esto provoca el sentido de buena conciencia (placer) o de mala conciencia (dolor). Este sentimiento de la conciencia presenta un doble aspecto que siempre se presenta unido: un sentido moral, o juicio de la razón, que expresa su función crítica; y un sentido del deber o dictado magisterial (autoridad), que pone de relieve su función judicial. Este sentimiento va acompañado de un testimonio, de que hay bien y mal, y de una sanción, que se capta en los sentimientos que acompañan las acciones

45 OS, V, 64.

46 Cf., Apo, 123.

47 Cf., SU II, 7.

48 Cf., AR, 342.

49 Cf., SU, X, 14.

buenas o malas. Merrigan nos ofrece un texto del cardenal, según el cual la sanción es el “sentimiento de un juicio particular [prohibitivo y exhortativo], sobre la cualidad de una acción específica, que va siempre acompañada de ciertas emociones distintas”⁵⁰. La conciencia impele por medio de amenazas y promesas a obrar el bien y evitar el mal, porque al emitir su dictado tiene una relación íntima con los afectos y emociones humanas, y lleva al hombre a “reverenciar, a respetar, a esperar” y, especialmente, “a temer”. Precisamente en las perturbaciones mentales que provoca se encuentra la diferencia entre la conciencia y los demás sentidos intelectuales⁵¹.

La conciencia nace con el hombre, pero no es una creación humana, pertenece a su naturaleza, y el hombre siente el deber de someterse a ella⁵², pues es más que el propio yo del hombre, el cual no tiene poder sobre ella, sino con extrema dificultad, y no la puede destruir. Como mucho puede silenciarla o distorsionar sus enunciados. No puede, salvo en raras ocasiones, emanciparla de sí. El hombre puede “desobedecerla, puede rehusar a usarla, pero ella permanece”⁵³. De todos modos, la conciencia puede llegar a “perdersé” (probablemente deba entenderse como “silenciarse”), cuando el hombre emprende el camino de desobedecer sus mandatos o de sustituirla por la razón (utilitarismo)⁵⁴. Por esta razón, a mayor fidelidad a los dictados del “monitor interno”, mayor claridad habrá para recibir sus mandatos, extendiéndose, además, a un campo más dilatado, corrigiendo y completando la debilidad de sus enseñanzas iniciales, pues la conciencia está sometida a la ley del progreso. La conciencia, pues, necesita ser orientada y sostenida por buenos maestros y ejemplos para que se mantenga en su deber, porque cultivada y perfeccionada es la “norma de la moral”, aunque en su aspecto moral no es siempre una guía, pues

50 Merrigan, T., *Newman en el Oriol y su desencanto del liberalismo*, en González Montes, A. (ed.), *Pasión de verdad. Newman cien años después el hombre y la obra*, Salamanca 1992, 54.

51 Cf., AR, 117-120.

52 Cf., PS 2, 18.

53 Cf., OS, V, 64-65.

54 Cf., SU X, 14; DF, *Misterios de la naturaleza y de la gracia*, 263. El utilitarismo, según Newman, es cambiar la conciencia por la razón.

depende de que los individuos concretos la afinen y fortalezcan⁵⁵.

Por otra parte, el hombre percibe que la conciencia no descansa en sí misma, sino que se extiende a algo que la trasciende, y “puede entrever borrosamente una sanción más alta que ella misma en sus decisiones”, como se pone de manifiesto en el agudo sentido de obligación y responsabilidad que las informa. Ahí está la razón de que se hable de la conciencia como de una “voz” o “eco”, que “imperera y constriñe con una fuerza sin paralelos en nuestras experiencias”⁵⁶, y a partir de aquí se comprenden dos de las cualidades que adornan la conciencia: implicar un futuro y atestiguar lo invisible. Parece que aquí Newman sufre la influencia de Butler, que afirma que de los sentimientos de la conciencia se deriva una promesa de futuro, pues de antemano Dios hace ver al hombre qué le espera en el futuro, haciéndole concebir que el gobierno de Dios consiste en premiar y castigar sus acciones buenas o malas. Merrigan, por otro lado, sabe sintetizar muy bien este sentimiento de trascendencia ligado a la conciencia, al apuntar que “en la experiencia de conciencia el individuo se aprehende a sí mismo no sólo como un sujeto, sino como un sujeto en relación con Dios”⁵⁷, afirmación bien complementada por A. Jiménez Ortiz:

“...es en la conciencia donde acontece la experiencia de Dios. La conciencia es para Newman el fundamento último del hombre, en el que están ancladas todas las fuerzas de su espíritu y de su corazón, en donde todas ellas encuentran su centro. En la conciencia se prepara el corazón a la fe; en ella, en primer lugar brilla la imagen de Dios como supremo Señor y Juez, como Padre; en ella anida el misterio del asentimiento a la fe”⁵⁸.

55 Cf., SU, II, 7; DF, *La santidad, criterio de conducta cristiana*, 106-107; AR 125, 342.

56 Cf., AR, 119.

57 Merrigan, T., *The religious and theological ideal of John Henry Newman*, 36-37. En esta obra Merrigan realiza un buen estudio de la conciencia en 36-41.

58 Jiménez Ortiz, A., *De la apologética clásica a la teología fundamental. La presencia de John Henry Newman*, en González Montes, A. (ed.), o. c., 193.

En último lugar, la conciencia tiene como *objeto* primariamente a las personas y a las acciones principalmente desde el punto de vista del que obra (el propio sujeto y las propias acciones)⁵⁹, siendo el guía más alto de la mente en la especulación y en la práctica (con lo que amplía el campo que Butler daba a la conciencia)⁶⁰, aunque no siempre es igual de fuerte ni suficientemente clara y elocuente para influir en opiniones y juicios. En uno de sus sermones, Newman muestra el abanico de operaciones de la conciencia, criterio del bien y de la verdad, que ayuda a distinguir el bien y el mal:

- Indica el deber en cualquier situación.
- Instruye con detalle acerca de lo que es pecado.
- Enjuicia todas las cosas que vienen al encuentro del hombre. Por eso distingue entre lo valioso y lo nocivo, protege de la reducción ejercida por lo amable y placentero, y disipa los sofismas de la razón⁶¹.

El mandato de la conciencia, surgido de cada una de sus operaciones, se expresa en forma autoritaria, pero esta ley interior no lleva en sí ninguna demostración de la verdad, reclama que se la obedezca por su propia autoridad, por lo que la obediencia a la conciencia tiene naturaleza de fe:

“La obediencia habitual implica el ejercicio habitual de una fe clara y vigorosa en la verdad de las sugerencias, una fe que triunfa sobre lo que se le opone, tanto desde dentro como desde fuera; que calma las murmuraciones de la razón, desconcertada por los desarreglos del presente orden de cosas, y somete los apetitos que reclaman lo que les promete una satisfacción intensa e inmediata”⁶².

Estas palabras hacen comprender las afirmaciones de Newman en uno de sus primeros sermones, acerca de que la conciencia está situada en el interior del hombre por Dios para equilibrar la influencia de los sentidos y de la razón, pero el hombre no le hace caso “por amor al pecado”⁶³; pala-

59 Cf., AR, 118-119.

60 Cf., Apo, 123.

61 Cf., DF, *La santidad, criterio de la conducta cristiana*, 107.

62 SU, II, 9.

63 Cf., PS, 1, 200.

bras que aclaran que el hombre, a pesar de que recibe el dictado de la conciencia como una orden imperiosa, es libre de seguirlo o no, con lo que la *decisión* queda en sus manos, y así queda salvada la libertad humana, aunque el hombre sin conciencia se queda sin su centro integrador.

1.2. La conciencia y el asentimiento religioso

Newman no se propone “probar la existencia de Dios”, pero no puede evitar decir “dónde se puede encontrar la prueba de esta existencia”⁶⁴, y el medio para esta prueba es la conciencia, que es como “un eslabón entre la criatura y su Creador”⁶⁵. Además, une el tema de la conciencia con el asentimiento de la persona a la existencia de Dios (que es su verdadera preocupación), y busca la forma para, partiendo del fenómeno de la conciencia, encontrar el camino para el asentimiento real, es decir, el asentir a Dios como un “objeto real”, superando el asentimiento nocional a Dios como un “ente abstracto”, teniendo en cuenta que para que pueda darse aprehensión real debe haber *experiencia*⁶⁶. Así resuelve dos problemas a la vez: encontrar un criterio de credibilidad de la existencia de Dios y el acceso del hombre a la realidad divina. Sin olvidar que se trata de un asentimiento previo a toda revelación.

1.2.1. La conciencia como testimonio inmediato de Dios

Desde sus primeros sermones, el cardenal acude a la conciencia como prueba de la existencia de Dios. Por su dictado, que demanda obediencia, el hombre puede deducir que existe *algo* que está por encima de él, aunque no pueda dar a esto una forma determinada:

“Hay una voz dentro de nosotros, que nos asegura que hay algo más alto que la tierra. No podemos analizar, definir o con-

64 AR, 116.

65 *Ibid.*, 126.

66 *Cf. ibid.*, 71.

templar que es lo que así nos susurra. No tiene figura o forma material”⁶⁷.

La experiencia antropológica se fundamenta en la existencia de la conciencia (*voz en nuestro interior*) en el hombre, y propone la existencia de algo que trasciende al hombre, percibido en la experiencia de conciencia, y a partir de la inducción de las experiencias particulares resuelve que es una experiencia universal (usa el término *nuestro*). Pero por este método se llega a un concepto abstracto, por lo que este algo, en primera instancia, es objeto de un asentimiento nocional. No se resuelve el problema fundamental, que es llegar a dar un asentimiento real a la existencia de Dios, porque para eso hace falta algo “concreto”, una “imagen” de Dios (objeto de la aprehensión real), aunque se prueba la existencia de un algo trascendente y se encuentra un lugar donde se produce la experiencia que puede llevar hacia la aprehensión real de la imagen de Dios.

En los *Sermones Universitarios* aparece el mismo problema, al contemplar la conciencia como el lugar donde se produce la relación entre el alma del hombre y *un algo exterior y superior a ella*. Aunque se aclare que el alma sabe que queda supeditada a “una bondad superior que no es suya, y a un tribunal sobre el que no tiene poder”⁶⁸, la conclusión es la misma: ante un ser indeterminado, sólo es posible un asentimiento nocional, por lo que se debe intentar encontrar el modo de que la mente, mediante la conciencia y la ayuda de la imaginación, conciba una imagen de Dios a la que poder asentir realmente tras aprehenderla realmente como una “cosa”.

Al afrontar la evolución del dogma afirma que la conciencia es la prueba de la existencia de un “gobernador moral” o de un “juez supremo”⁶⁹, designando de nuevo a la conciencia como el lugar de la experiencia de Dios, y ofreciendo imágenes sobre las que pueda darse un asentimiento.

67 PS, 6, 339-340; también en PS, 3, 80, donde afirma que la conciencia da la seguridad de estar obedeciendo a Dios.

68 SU, II, 7.

69 Newman, J. H., *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana* [traducción propia], Salamanca 1997, 77; a partir de ahora Evo.

Sin embargo, en la *Apología* parece que Newman ya ha dado el salto hacia el asentimiento real a la existencia de Dios, pues habla de un “ser *personal* que todo lo ve y todo lo juzga” percibido en la experiencia de conciencia⁷⁰, de donde se deriva la imagen de un juez personal, a la que es posible asentir realmente.

No nos resultará extraño que a propósito del asentimiento religioso el cardenal afirme taxativamente que una persona a partir de su “sentido moral” pueda deducir la existencia de un “gobernador moral”, imagen suficiente para dar un asentimiento real⁷¹, pues es precisamente en *El asentimiento religioso* donde realiza el análisis más completo de cómo una persona puede dar un asentimiento real a la existencia de Dios desde la experiencia de la conciencia. Por otra parte, es una constante de Newman referirse a Dios con sustantivos que sirvan de apoyo a la imaginación.

1.2.2. La analogía y el asentimiento religioso

Para fundamentar la explicación del acceso del hombre a Dios mediante la conciencia, con el ejercicio del asentimiento real, el cardenal va a realizar un análisis racional del encuentro inmediato del hombre con Dios en la conciencia valiéndose del método de la *analogía*. Ya sabemos que la conciencia admite “la inspección y el escrutinio racional”⁷².

¿En qué consiste el método de la analogía? Es un método de pensamiento mediante el cual la mente razona, es decir, pasa de una verdad a otra⁷³, y sus dos definiciones aparecen en la obra de Butler. En primer lugar éste toma una definición de Quintiliano:

“La fuerza de la Analogía es ésta, que refiere lo que es dudoso a algo parecido a ello, que no está en cuestión, aquella puede probar cosas inciertas mediante cosas ciertas”⁷⁴.

70 Apo, 157.

71 AR, 320.

72 SU, X, 14.

73 Cf., SU, XIII, 8.

74 Butler, J., o. c., 305.

Dicho brevemente, probar una cosa incierta comparándola con una cosa cierta y parecida (semejante y disemejante). Esta definición clásica, en segundo lugar, viene completada por una explicación tomada de la obra *Logic* del autor inglés John Stuart Mill:

“El razonamiento analógico puede ser reducido a esta fórmula: dos cosas parecidas la una a la otra en uno o más aspectos; una proposición cierta es verdad de la una: por lo tanto es verdad de la otra”⁷⁵.

El dato nuevo añadido es que una proposición verdadera predicada de uno de los términos de comparación, es verdadera en el otro término semejante. Con esto ya podemos tener una referencia de lo que el cardenal entendía por analogía como método racional de investigación.

Hasta *El asentimiento religioso* Newman no elaboró su doctrina definitiva sobre el asentimiento, dividiéndolo en nocional y real (aunque se produzca en una misma mente). Vamos a analizar las diversas explicaciones analógicas teniendo presente la doctrina newmaniana del asentimiento de una forma retrospectiva, para tener un punto de comparación entre los diversos ejemplos.

Un primer intento de aplicar el método analógico a la conciencia lo encontramos en uno de los sermones parroquiales, es un ejemplo muy sencillo: compara a Dios con un legislador o con un superior. El hombre siente dentro de sí la regla de la conciencia, que es el dato de experiencia, y la conciencia, en primer lugar, hace que el hombre dirija directamente su pensamiento hacia un Ser exterior a sí mismo, que es superior a él y que le ha dado la norma. Aquí incluye la analogía: una ley implica un legislador, y una orden implica un superior, luego se puede aplicar a ese Ser la cualidad de “legislador superior al hombre”⁷⁶. Y así encuentra una imagen que pueda captar la imaginación para dar un asentimiento a la existencia de Dios a partir de la experiencia de conciencia, comparando al Ser con un legislador, y si es cierto

75 *Ibid.*, 305.

76 *Cf.*, PS, 2, 18. El sermón tiene por título *Faith without sight* (*Fe sin ver*).

que un legislador legisla para ser obedecido, la ley de la conciencia tendrá que ser emitida por un legislador superior al hombre, pues esta ley pide ser obedecida como el mandato de un superior; aunque el término comparativo, el legislador, no deja de ser una noción general, sin carácter personal. Aún no se encuentra el modo de afirmar que el hombre se halla ante un ser personal, por eso en esta analogía el asentimiento que puede producirse es nocional, porque la imaginación tiene que elaborar una imagen desde la experiencia de situarse ante un ser personal percibida en los fenómenos que acompañan a la percepción de un ser superior en la conciencia.

El recurso de la analogía reaparece en un sermón predicado en la iglesia de la Universidad de Dublín. En primer lugar se establece la existencia de la conciencia como un hecho universal, que consiste en la experiencia de una palabra interna (procede de una voz) que conduce al hombre hacia un Ser exterior y superior a él. La percepción humana de este Ser es suficiente para que se ponga a buscar de quién es esa voz, y aquí se incluye una analogía de gran calidad literaria:

“Como la luz del sol implica que el sol está en los cielos, aunque no podamos verlo, como una llamada a nuestras puertas en la noche implica la presencia de uno fuera que pide que le dejemos pasar, así esta Palabra interior a nosotros no sólo nos instruye acerca de cierto punto, sino que necesariamente eleva nuestras mentes a la idea de un Maestro, un Maestro invisible”⁷⁷.

En primer lugar se acude a una experiencia común de los oyentes: cosas que son signos de otras realidades, que están ahí, pero que no se ven. A partir de ahí se afirma que en la conciencia se recibe una palabra que enseña, y una palabra que enseña tiene que proceder de un emisor, que aunque no se vea tiene que estar ahí. Esto ofrece el punto de apoyo para la analogía: ese alguien que enseña tiene que ser parecido a un maestro, con lo que la mente encuentra una idea o imagen para poder asentir a la existencia de Dios: el Maestro invis-

⁷⁷ OS, V, 65. Sermón titulado *Dispositions for faith (Disposiciones para la fe)*.

ble, a la vez que en la experiencia de conciencia es atestiguada la existencia de Dios. Sin duda, esta analogía goza de una gran belleza, pero no resuelve el problema capital: cómo desde la experiencia de conciencia, mediante la percepción de sus fenómenos, se puede llegar a la idea de un ser personal, del cual extraer una imagen concreta a la que asentir, pues la idea del maestro no deja de ser una inducción abstracta.

En donde va a demostrar Newman que es un maestro en la aplicación del método racional de la analogía es en *El asentimiento religioso*. En esta obra explica, valiéndose del método analógico, cómo la mente pasa de un asentimiento nocional a un concepto abstracto de Dios inducido de las experiencias particulares, a un asentimiento real a una imagen de Dios, nacida de la experiencia personal de la conciencia. Debemos tener en cuenta que el cardenal, en este escrito:

- Considera el dogma de la existencia de Dios y se ocupa del objeto material de la fe (Dios), no del objeto formal⁷⁸.
- Sostiene que existe un Dios con determinada naturaleza y atributos, y que se trata del “Dios del teísta y del cristiano”: uno y personal, supremo y único, semejante a sí mismo, desemejante a todas las cosas, que son criaturas suyas, distinto e independiente de todas ellas; que existe por sí mismo, infinito, eterno, perfecto, verdad, sabiduría, ciencia, amor, justicia, santidad, todopoderoso, omnisciente, omnipotente e incomprensible.
- Explica que el asentimiento a esta idea de Dios sólo puede ser nocional, porque proviene de actos de inferencia y de otros ejercicios intelectuales.

Entonces se pregunta si es posible elevar a la mente a una *aprehensión imaginativa* (real) de esta “gran idea”, y cree que es posible partiendo de la experiencia comparándola analógicamente con otras realidades existentes⁷⁹.

78 Cf., AR, 112-113.

79 Cf., *ibid.*, 114-115.

1.2.2.1. Asentimiento nocional a la existencia de Dios

Newman parte de dos experiencias humanas para establecer la existencia de Dios: el conocimiento del mundo externo y la conciencia.

- Planteamiento de la analogía: De manera semejante a como los hombres obtienen su conocimiento inicial del universo mediante los sentidos, así comienzan a conocer inicialmente a Dios por medio de la conciencia⁸⁰.
- Primer término: Las experiencias particulares recibidas por la mente mediante los fenómenos que se presentan a los sentidos, instintivamente se convierten en medios para percibir algo real superior a ellas, de lo que los hombres deducen la existencia de un mundo externo.
- Segundo término: La conciencia impone a la fuerza sobre los hombres el mandato de un superior en repetidos casos, con lo que los hombres perciben instintivamente la existencia de un “soberano gobernador”, del cual proceden los mandatos que experimentan (una realidad exterior y superior a los mandatos).
- Conclusión: Así, a partir de la inducción de experiencias particulares los hombres pueden llegar a tener una garantía para concluir la universal omnipotencia de un dueño supremo, tan buena como la que tienen a partir de la experiencia paralela de los sentidos para asentir al hecho de la existencia de un mundo “inmenso y multiforme en el orden material y mental”.

Pero este asentimiento es nocional, al realizarse sobre una abstracción inducida de experiencias particulares del “instinto religioso” (conciencia), aunque este asentimiento puede hacerse real, como puede hacerse el asentimiento al mundo externo⁸¹.

80 *Cf., ibid.*, 84.

81 *Cf., ibid.*, 84-85; una experiencia paralela en 115-116.

1.2.2.2. El asentimiento real a la “imagen” de Dios

El objetivo del cardenal es encontrar una imagen de Dios como persona, basado en que en la experiencia de conciencia tratamos con una persona, para poder dar un asentimiento real a la proposición de su existencia, y para ello acude a una analogía a partir de la existencia de la conciencia como constitutiva de la naturaleza humana.

Planteamiento: Así como ciertos objetos, cuando se hallan presentes a nuestra mente, producen sentimientos de dolor, arrepentimiento, alegría o deseo; de la misma manera hay cosas que excitan en nosotros sentimientos de aprobación y desaprobación, y por esto se las denomina buenas o malas⁸². Cuando se las experimenta encienden en la mente un sentido especial de dolor o placer, que es el sentido de la buena o mala conciencia⁸³.

Intenta probar que en este sentimiento peculiar que sigue a las acciones buenas o malas se halla, precisamente, la “materia” para la aprehensión real de un “divino soberano y Juez”, y sólo sobre una aprehensión de este tipo se puede dar un asentimiento real. Con este fin, estudia y divide el sentimiento de conciencia en sentido moral y sentido del deber, tomando la conciencia bajo su aspecto de “dictamen de un admonitor autorizado”, aunque sin dejar de acudir al aspecto del sentido moral cuando lo cree necesario⁸⁴.

- Primer término: Los afectos sólo los excitan las personas, sólo ante una persona sentimos aprobación, desaprobación, admiración o disgusto.
- Segundo término: La conciencia, al dictar o mandar, actúa sobre los afectos y emociones. Una persona, al actuar mal, tiene un vivo sentimiento de responsabilidad y culpabilidad, aunque no sea una falta social o no haya testigos. Además, como sentido moral es

82 Una comparación semejante en Evo, 77.

83 La definición de conciencia como una facultad moral de aprobar y desaprobar aparece también en Butler, por ejemplo: “Que tenemos esta facultad moral de aprobar y desaprobar, es cierto desde nuestra experiencia de ella en nosotros, y de reconocerla en otros”; en: BUTLER, J., o. c., 293.

84 Cf., AR, 117-118.

emocional: reconoce la existencia de un “objeto viviente” al que tiende.

- Conclusión: Al transgredir la “voz” de la conciencia, la mente experimenta emociones que sólo son posibles ante una persona, lo que implica que existe “Uno” ante quien se siente responsable, ante quien se avergüenza y a quien teme. La mente, entonces, tiene en sí una “imagen” de “alguna persona” hacia la que tienden sus afectos, pues estos sentimientos “requieren un Ser inteligente como causa excitante”. Si la causa de las emociones no es de este mundo sensible, entonces el objeto al que se dirigen debe ser “sobrenatural y divino”⁸⁵.

“Y así, los fenómenos de la conciencia, como un mandato, pueden impresionar la imaginación con la figura de un supremo gobernador o juez, santo, justo, poderoso, omnisciente, remunerador. La conciencia es así el principio creativo de la religión, de la misma manera que el sentido moral es el principio creativo de la ética”⁸⁶.

De esta manera obtiene la “imagen del Dios personal” sobre la cual la mente puede realizar un asentimiento real, de lo que se deduce la gran importancia de la *experiencia personal* de relación con Dios en esta materia, que presenta a la imaginación impresiones no basadas en meras nociones para elaborar una imagen, sino con fundamento en la experiencia, en las impresiones concretas que recibe la mente. ¿Cómo calificar esta capacidad mental de reconocer a un “dueño trascendente” en el dictamen de la conciencia y de “imaginarlo en las impresiones concretas” creadas por la conciencia? Newman la califica como *instinto* acudiendo a un paralelismo. Esta capacidad mental es paralela a la *ley humana y animal* conforme a la cual “la presencia de invisibles realidades concretas”⁸⁷ en el mundo sensible se descubre a través de sus fenómenos. En los animales este efecto lo produce el instinto, así un cordero es capaz de descubrir a su madre. Del

85 Cf., *ibid.*, 120-121.

86 *Ibid.*, 121.

87 Newman se refiere a las sustancias, que están ahí, pero no se perciben.

mismo modo, un niño, en medio de un mundo de pluralidad y cambios, puede percibir individualmente a su madre o a su niñera. Esto es inexplicable, y da la base suficiente para no rechazar que en el dictamen de la conciencia, sin experiencia previa y sin razonamiento analógico, el niño pueda percibir de manera gradual la voz de “un dueño viviente, personal y soberano”⁸⁸.

El cardenal explica el proceso de cómo los sentimientos de conciencia, especialmente el de mala conciencia, llevan a un niño libre de influencias destructoras de su instinto religioso, y que reconoce la diferencia entre el bien y el mal⁸⁹, a sentirse ante “Uno”, al que no ve pero que le ve, ante el cual es responsable, y su mente se dirige con un fuerte presentimiento, como un impulso natural (instinto) hacia la idea de un gobernador moral, que lo trasciende, que lo conoce todo, que es justo y que es bueno, pues manda y obliga a lo que es justo y bueno. Excita también la gratitud del niño, porque da una ley y la mantiene con premios y castigos. La imagen de Dios del niño precede a toda reflexión y a todo reconocimiento de su carácter de noción, el niño no puede explicar la palabra Dios, pero tiene de ella un saber existencial, pues la usa en sus acciones. Esta imagen divina, con el tiempo, puede reforzarse y hacerse más brillante, o perderse, porque si los hombres pierden los sentimientos de vergüenza y temor, que acompañan a las transgresiones, pierden los testigos naturales de un Juez invisible⁹⁰.

88 Cf., AR, 121-122.

89 Newman se expresa de esta manera en uno de sus sermones de 1849: “El niño pasa a través de sus dos, tres, cinco años de inocencia, años benditos porque todavía no puede pecar. Pero llega un día decisivo en el que comienza a apreciar la distinción entre el bien y el mal. El día llega antes o después; la edad varía, pero la fecha en cuestión llega en todo caso. El niño tiene ya la posibilidad, terrible y sobrecogedora, de discernir y juzgar que una acción es mala y, sin embargo, ejecutarla. Posee una nítida noción de que ofenderá a su Creador y Juez si hace esto o aquello; es capaz de evitarlo y libre de escogerlo. Tiene, en una palabra, el poder terrible de cometer un pecado mortal. Aunque es joven, percibe verdaderamente el pecado y puede prestarle auténtico consentimiento, igual que hizo el ángel malo en su caída”; DF, *La salvación del oyente, intención del predicador*, 43.

90 Cf., AR, 122-125.

Esta explicación permite al cardenal fundamentar su teoría acerca de que la percepción de Dios mediante la conciencia es un instinto, doctrina que aclara Merrigan:

“Esta aprehensión de Dios en el fenómeno de la conciencia no es el producto de un análisis racional de nuestra experiencia. Es, por el contrario, un conocimiento inmediato, existencial- ‘un instinto o intuición’ dice Newman- de que estamos ante Alguien que es para nosotros como un padre, Alguien en cuya presencia sentimos una ‘sensibilidad casi llorosa si nos equivocamos y una gratificante alegría cuando actuamos rectamente’⁹¹.”

Como ya hemos visto, Newman, aplicando el razonamiento analógico para desentrañar el instinto de la conciencia, halla en él una prueba de la existencia de Dios, aunque a la observación se presenta como un elemento simple de la naturaleza humana, como un instinto que dirige al hombre hasta el Ser que trasciende la experiencia de conciencia, un Supremo Gobernador o Juez, al que la mente humana asiente realmente, como un objeto concreto. Es importante subrayar aquí que esta aprehensión viva de la imagen de Dios es independiente del testimonio escrito de la revelación, entra en el campo de la religión natural; y que de este “hábito de religión personal proviene la adhesión más perfecta a las verdades teológicas”, porque la conciencia es como un “eslabón entre la criatura y su Creador”⁹².

Nos puede surgir la pregunta de por qué Newman se fijó precisamente en la conciencia como camino para el asentimiento nocional o real a Dios. A está pregunta quiere contestar J. Collins cuando afirma que tres rasgos del mando vivo de la conciencia hicieron que el cardenal la tomara como el mejor camino para llegar al asentimiento nocional o real a Dios:

1º. Carácter personal: el dictado de la conciencia, por su misma estructura, hace al hombre de conciencia trascenderse a sí mismo, guiándole hacia la realidad del supremo legislador y juez de sus acciones morales. Esta orientación no

91 Merrigan, T., *Newman en el Oriol y su desencanto del liberalismo*, en González Montes, A. (Ed.), o. c., 54.

92 Cf., AR, 126-127.

es puramente abstracta, sino que envuelve una imagen concreta de Dios como padre interesado.

2º. Significación personal: La relación moral en que consiste es personal en ambos polos de referencia (hombre-Dios). La conciencia atrapa al hombre como un yo personal, lo que le capacita para dar un asentimiento real a Dios como a una persona moralmente interesada.

3º. Ordenación práctica: El acto de conciencia relaciona al hombre con el Dios personal en un camino concreto que conduce a acciones morales y religiosas.

Estos aspectos de la conciencia, según Collins, incitan al hombre a asentir a la verdad sobre Dios no sólo de una forma nocional (respecto a ciertas proposiciones), sino realmente, respecto a la realidad personal y providente de Dios en sí mismo (objeto material de la fe) como el objeto práctico del conocimiento y del amor del hombre⁹³.

Podemos concluir diciendo que la experiencia de conciencia es la vía eminente para lograr los dos propósitos principales de Newman (aunque su intención no fuera probar la existencia de Dios):

- Probar la existencia de Dios partiendo de la experiencia de conciencia.
- La posibilidad de dar un asentimiento real a Dios.

1.3. La religión de la conciencia: religión natural

¿Por qué tratamos aquí la cuestión de la religión natural? Para ser fieles a la concepción de Newman, que señala a la conciencia como “el principio y el refrendo esencial de la religión en la mente humana”⁹⁴, afirma que “la supremacía de la conciencia es la esencia de la religión natural”⁹⁵, enseña que “el maestro íntimo de la religión es la conciencia”⁹⁶,

93 Collins, J., ‘Newman, John Henry’, en *The Encyclopedia of Philosophy* (London) V-VI, 484.

94 SU, II, 7.

95 Evo, 112.

96 AR, 342.

“hábito de religión personal” que es independiente del “testimonio escrito” de la religión revelada, y que entra en el “ámbito de la religión natural”⁹⁷. Todo esto nos mueve a insertar aquí este apartado, donde nos vamos a preguntar qué entiende el cardenal por religión natural, buscando las pruebas que da de su existencia, y el carácter peculiar de expectación de la religión revelada, constituyendo a la religión natural en un puntal para la credibilidad racional de la fe en la existencia de Dios.

¿Podemos hablar de alguna influencia en Newman respecto de su doctrina de la religión natural? Sin ninguna duda, el cardenal recibe la influencia directa de Joseph Butler, que asigna a la conciencia el papel de “prueba general de la religión”⁹⁸. El obispo anglicano distingue entre religión interna (natural) y externa (revelada). Cuando se considera a la religión como un principio interno que se ejerce en actos internos de la mente y del corazón, puede afirmarse que la esencia de la religión natural consiste en la relación religiosa con Dios, el Padre Omnipotente, y que la esencia de la religión revelada (externa), para distinguirla de la natural, consiste en la relación religiosa con el Hijo y el Espíritu Santo. Estas diferentes relaciones se conocen o bien por la razón (religión natural), o bien por la revelación (religión revelada)⁹⁹.

Butler profundiza en la diferencia entre los preceptos “morales” y “positivos” de la religión. Los preceptos morales son aquellos cuya razón “vemos”, y los positivos son aquellos cuya razón no vemos. Los deberes morales surgen de la naturaleza del caso en sí mismo, antes de un mandato externo, y los positivos nacen de un mandato externo, de lo cual se deduce que nuestra relación con Dios Padre es dada a conocer por la razón, pero la relación con Cristo sólo por revelación. Esta relación con Dios Padre es conocida mediante la ley moral (conciencia) escrita por Dios en el corazón de los hombres, por lo que la religión natural puede ser fundamentada en la conciencia¹⁰⁰. Esta doctrina supone un gran avance en el estudio de la religión natural, al cimentarla en un prin-

97 *Ibid.*, 127.

98 Butler, J., *o. c.*, 108.

99 *Cf.*, *ibid.*, 144-145.

100 *Cf.*, *ibid.*, 147-150.

cipio interno al hombre, donde éste experimenta la presencia de Dios, pensamiento que sin duda tuvo gran influencia en la teoría de Newman acerca de la religión natural.

Por otra parte, Butler se refiere al “culto interno”, radicándolo en la conciencia. Después de hablar de la conciencia como facultad moral que enseña a distinguir el bien y el mal, y que hace comprender al hombre el gobierno de Dios basado en premios y castigos, añade:

“Y desde aquí podría ser deducida fácilmente la obligación del culto religioso, aunque fuera solamente para ser considerado como unos medios de prevenir sobre nuestras mentes un sentido de este gobierno moral de Dios, y asegurar nuestra obediencia a él, lo cual es todavía una visión extremadamente imperfecta de ese deber más importante”¹⁰¹.

Este culto es interno, y la manera externa en que pueda ser expresado sólo puede ser establecida por la revelación¹⁰².

En último lugar, nos referimos a las pruebas que establece Butler para atestiguar la existencia de la religión natural en el seno de la humanidad como hecho universal, porque el autor anglicano piensa que tiene una evidencia externa, donde tiene especial fuerza una revelación original. Las pruebas son tres:

1ª. Que algún elemento del sistema de la religión natural, más o menos alterado, haya sido profesado en todas las épocas y países. Este consenso general muestra que el sistema se conforma al sentido común de la humanidad.

2ª. Que sea un hecho histórico cierto desde los orígenes de la humanidad. Esto impone una alternativa: ¿el sistema religioso vino al mundo mediante la razón o por revelación? Para Butler, considerando lo poco aptas que son las mentes no cultivadas, se impone una revelación general en el principio de donde se copiaron los fundamentos.

3ª. Hay una evidencia tan vieja como la historia de que este sistema fue enseñado primero mediante la revelación¹⁰³.

101 *Ibid.*, 108.

102 *Cf.*, *ibid.*, 145.

103 *Cf.*, *ibid.*, 109-111.

Esto nos lleva a considerar en el obispo anglicano el planteamiento de una revelación primitiva, en el origen de la humanidad, como una experiencia religiosa positiva primigenia, de donde bebe toda la humanidad. A pesar de ello, este autor anglicano continúa poniendo el gran peso de su argumento sobre la religión natural en la conciencia, pues mediante ella somos instruidos acerca del sistema religioso, y si se pierde, el hombre pierde su admonitor para las cosas de la virtud y de la religión¹⁰⁴.

1.3.1. Concepción de religión natural de Newman

¿Qué entiende por religión natural? Para él, en términos generales, la religión es “el conocimiento de Dios, de su voluntad y de nuestros deberes para con él”¹⁰⁵, y con el término religión natural se refiere al “hecho”, a la “situación real de la creencia religiosa de las personas piadosas del mundo pagano”, a las creencias que profesan¹⁰⁶. Para poder conocer esa realidad existen canales en la naturaleza: la mente humana, la voz de la humanidad y el curso del mundo, es decir, “de la vida y de los negocios de los hombres”. Estos tres canales o medios informan y enseñan: la existencia y los atributos de Dios, la responsabilidad humana para con Dios, la dependencia humana de Dios y la previsión de un premio o un castigo, según el hombre obedezca o no a Dios. El medio con mayor autoridad es la mente, “cuyas informaciones nos dan la regla por la cual podemos probar, interpretar y corregir lo que se nos presenta para creer” por los otros medios¹⁰⁷. Veamos cada medio por separado.

1º. *Nuestra mente*. El maestro íntimo de religión y guía personal es la conciencia, y el hombre la usa porque sólo cada hombre puede usarla, pues no puede pensar con otra mente que no sea la suya. La conciencia es el medio de conocimiento más cercano al hombre y se da en todos los hombres¹⁰⁸. La

104 Cf., *ibid.*, 111-112.

105 AR, 341.

106 SU, II, 6.

107 Cf., AR, 341-342.

108 Cf., *ibid.*, 342.

conciencia es el “principio y refrendo esencial de la religión en la mente humana”, que, como hemos visto, hace percibir experiencialmente al hombre la presencia de Dios y su exigencia de obediencia a sus mandatos, de donde surge su sistema religioso: “la religión es un sistema de relaciones entre el hombre y un Poder supremo que exige su obediencia”. La conciencia, de este modo, confirma la existencia de la religión natural, pues aquélla es esencialmente religiosa¹⁰⁹. Esto lleva a la afirmación de que la “supremacía de la conciencia es la esencia de la religión natural”¹¹⁰, pues la conciencia enseña la existencia y la naturaleza de Dios, da una “imagen real” de Dios a la que adorar y una regla del bien y del mal que proviene de Dios (“código de deberes morales”)¹¹¹.

La enseñanza principal de la conciencia es que Dios es el juez del hombre, por ello el atributo esencial con el que Dios se presenta es la justicia, la “justicia retributiva”¹¹². A medida que crece el hábito de obedecer a la conciencia, se hace más evidente la percepción de la justicia eterna de Dios, y con ello aparece el miedo. El carácter de la justicia como “noción primaria” está vinculado al deseo humano de arreglar y ajustar todas las cosas a un sistema, que es un “principio originario de la naturaleza humana”. La conciencia que tiene el hombre de ser libre y responsable incluye la idea de “una norma inmutable de conducta según la cual se pronunciará el juicio futuro”. Vemos indicios de la justicia de Dios en el curso del mundo, que no se pueden descartar en un argumento a partir de la analogía con la naturaleza humana¹¹³.

2º. *La voz de la humanidad*. Este término se refiere a las enseñanzas e influencias de la conciencia tal y como se hallan encarnadas en los ritos y devociones que han arraigado en todas las razas del mundo desde la prehistoria y el comienzo de la historia¹¹⁴. Son signos de la presencia de la conciencia, con manifestaciones peculiares. La religión popular generalmente se funda en el lado peor de la religión natural: *el sen-*

109 Cf., SU, II, 8 y 10.

110 Evo, 112.

111 Cf., AR 342.

112 Cf., *ibid.*, 343.

113 Cf., SU, VI, 12-13-14-15.

114 Cf., AR, 344.

tido del pecado, y sin ese sentimiento vívido apenas tendría preceptos u observancias¹¹⁵. Newman nos ofrece un precioso texto donde muestra el proceso por el que el hombre pasa, de sentir a Dios en su conciencia, a tener un profundo sentimiento de culpa que le hace buscar los medios para hacerse propicio a Dios:

“Cualquier persona que intente hacer la voluntad de Dios, es seguro que encuentre que no puede hacerla perfectamente. Se sentirá a sí mismo lleno de imperfección y pecado; y lo mismo le sucederá al regular su corazón, como mucho discernirá su amargura original y culpa. Aquí encontramos una causa adicional para que un hombre religioso mire más allá de sí mismo. Él conoce el mal de su naturaleza, y presiente la cólera de Dios y su consecuencia; y cuando mira a su alrededor, lo ve reflejado desde dentro sobre la faz de la tierra. Teme, y en consecuencia, busca algunos medios de propiciar a su Creador”¹¹⁶.

El cardenal parte de la experiencia, observa la realidad y detecta los indicios de lo que el mundo enseña “sobre la forma de considerar el pecado desde el punto de vista de nuestro excelso Creador y Juez”¹¹⁷. Estos son:

1º. Las consecuencias visibles de algunos pecados, que proporcionan un mal presentimiento del juicio pleno y definitivo de Dios sobre las obras de los hombres.

2º. La ineficacia del arrepentimiento, pues el pecado del arrepentido continúa haciendo mal, aunque se piense que aquel basta para evitar el castigo futuro.

Esto lleva al aspecto tétrico de la religión, presente en todos los tiempos y lugares¹¹⁸. Sus formas denuncian el estado degradado del hombre y su necesidad de expiación, como ocurre con la institución del sacerdote: donde se halle un sacerdote, allí aparecen la “noción de pecado, de polución y de retribución”, así como intercesión y mediación. De una manera más directa, la noción de culpa impresiona al hombre mediante la doctrina de un castigo futuro y eterno, como

115 Cf., *loc. c.*

116 PS, 2, 20.

117 SU, VI, 16.

118 Cf., *ibid.*, VI, 17, 19, 22.

se hace evidente en los diversos credos y mitologías¹¹⁹. La razón de esto es que, aunque el mundo se burla del pecado, se preocupa en secreto de asegurar sus intereses futuros, que pueden estar condicionados por las consecuencias del pecado. De ahí nacen los ritos de propiciación y los sacrificios de cosas queridas por los hombres, creyendo que así movían a compasión a Dios. Esto pone de manifiesto el “juicio instintivo del hombre sobre su propia culpa y su presentimiento de castigo”, lo que le hace acudir incluso a torturas y mortificaciones personales en casi todos los sistemas religiosos, para apartar de sí sus pecados, lo que prueba cómo concibe el ser humano la culpa de la trasgresión. Los seres humanos reconocen así la corrupción y la culpa de la naturaleza humana (pecado original). Tales son signos de la “religión verdadera y más auténtica” antes de la proclamación del Evangelio¹²⁰. Merrigan sintetiza así todo esto:

“Evidentemente, donde la fe específicamente cristiana está ausente, la experiencia es ampliamente negativa en su naturaleza, una cuestión de miedo de la justicia retributiva”¹²¹.

En opinión de Newman, el rito más notable es de la “expiación”, que consiste en sustituir la pena que se merece por el pecado por una ofrenda o un sufrimiento personal. ¿Esta concepción de la expiación es compatible con la conciencia, base de la religión natural? Se puede objetar a esta noción que el hombre responsable no se puede deshacer de las consecuencias de sus actos, y que la trasgresión implica un castigo, cosa que no pueden evitar ni la enmienda de la vida ni los ritos externos. Esta objeción es válida, pues no hay ceremonia ni penitencia que ejerza el oficio de virtud vicaria. La expiación puede valer para aliviar el tiempo de prueba, pero en el juicio el hombre se tendrá que presentar tal y como esté, con su propia carga, ante Dios, Creador y Juez del hombre, que será el que decida cómo se pueden compaginar el pasado y el presente del ser humano¹²². Por otra parte, el

119 Cf., AR, 344.

120 Cf., SU, VI, 22-23-24.

121 Merrigan, T., *Newman en el Oriol y su desencanto del liberalismo*, en González Montes, A. (ed.), o. c., 54.

122 Cf., AR, 344-346.

sentido del pecado, el sentimiento de culpa, dispone al hombre a recibir la revelación, pues el hombre desea ser perdonado de sus pecados y cambiar de vida, y necesita algo o alguien que le conceda esa gracia, cosa que no encuentra en la conciencia, cuyo tono es muy severo. Esto lleva al hombre a desear que Dios se revele a sí mismo, y es un camino que le conduce hacia la fe en Cristo para ser perdonado y cambiar de vida¹²³.

3°. *El curso del mundo. La vida y los negocios de los hombres.*

1. El sistema del universo y su curso: El orden establecido de cosas, en medio del cual se encuentra el hombre, si tiene un Creador, tiene que dar signos de su voluntad en sus líneas generales y en sus fines principales. Newman da esto por supuesto, pero al aplicarlo a las cosas como son (naturaleza de las cosas) se siente estupefacto, pues el control del mundo por parte de Dios parece demasiado indirecto y su acción muy oscura, imponiéndose a la mente la ausencia de Dios de su propio mundo. Parece que o no hay Creador o, si lo hay, que se ha desinteresado de sus criaturas. La única respuesta a este dilema proviene de la conciencia: declara, sin lugar a dudas, que Dios existe y que el hombre vive separado de Él. De este modo la conciencia resuelve el misterio del mundo y encuentra en él la confirmación de su enseñanza original¹²⁴.

2. Los sufrimientos que son nuestra herencia en este mundo: Se trata de un hecho experimental relacionado con la religión y que confirma el testimonio de la conciencia y las formas de culto humanas (naturales). Además de dar la impresión de que el Creador está lejos, parece que un ser perverso usa de la humanidad como de un juguete, como lo atestiguan todo el dolor acumulado en la historia de cada persona y de la humanidad, hecho que queda corroborado por los mitos y supersticiones sobre un estado invisible con dolores perpetuos. Pero el verdadero misterio está en el comienzo del mal, que, aceptando la existencia de Dios, sólo puede ser explicado por la acción de una voluntad distinta de

123 Cf., OS, V, 67-68.

124 Cf., AR, 347-348.

la del Creador en la disposición de la creación, y que existe una lucha insoluble, un “extrañamiento crónico”, entre Dios y el hombre. El cardenal argumenta que las leyes por las que se gobierna el mundo no prueban que el mal vaya a desaparecer de la creación, “aunque a eso parece tender”. De la experiencia se pueden extraer medios para conjeturar lo que probablemente será, conjeturas que coinciden con lo que naturalmente atisbamos. Desde la experiencia se puede averiguar la “constitución moral del hombre” y, en consecuencia, averiguar el futuro a partir del presente. Son datos extraídos de la experiencia:

- El hombre no se basta a sí mismo para lograr la felicidad, depende de los objetos sensibles que lo rodean, y que no lo acompañan cuando muere.
- La desobediencia al sentido del bien es una desgracia ya en sí misma, desgracia que se vuelve sobre el hombre, aunque no se siguiera ninguna retribución divina.
- El hombre no puede cambiar la voluntad y naturaleza de sus hábitos, toda su vida es lo que es; y el dolor no tiende a hacerlo distinto de lo que es.
- El hombre no puede evitar estos presagios, a no ser que cierre los ojos y piense que el futuro que se acerca no es verdad. Estos presagios de un posible estado diferente acompañado de un castigo constituyen el lado tétrico de la religión natural, y su aspecto más destacado, pues la mayoría de las personas prefieren seguir sus afectos y no los dictados de su conciencia¹²⁵.

1.3.2. La religión natural como bendición

Cualquier religión, sea natural o revelada, si es genuina, es una bendición, por las siguientes razones:

1ª. El hecho de que las creencias e instituciones religiosas, con sus ritos, sean aceptadas tan universalmente en todos los tiempos y lugares, prueba que los hombres esperan

125 Cf., *ibid.*, 347-350.

salir beneficiados, aunque sólo sea una esperanza de un futuro más feliz.

2ª. La prenda de este futuro son los beneficios que el hombre recibe en esta vida, que le hacen concebir un Dios bueno.

3ª. La interpretación humana de algunos hechos como providenciales, reconociendo “la mano” de un poder invisible que dirige por la misericordia y la justicia el sistema moral y el físico, dándose un sentimiento general, originado directamente por la acción de la conciencia, de que se extiende un gobierno providente sobre las personas particulares que cumplieron con los fines de la providencia, y que recibieron su justo premio. “En medio de la oscuridad y confusión, el hombre siente instintivamente por lo que observa que la regla de Dios para tratar con los hombres es la de ‘bienes para los buenos y males para los malos’”.

4ª. La oración, no menos extendida que la fe en la providencia, es esencial para la religión y un alivio para la angustia. La oración, como la esperanza, es el elemento constitutivo de la religión humana, es parte integrante de la religión natural.

5ª. La revelación es la voz de Dios al hombre, y supone un alivio que de una u otra forma todas las religiones paganas estén fundadas sobre una noción de “revelación explícita”¹²⁶.

126 “Cuando digo que cierto tipo de religión es natural, no quiero indicar que la razón sola, sin ninguna ayuda superior, haya esbozado efectivamente algún sistema religioso. No conocemos ningún sistema así, porque no sabemos de ninguna época ni país en que la razón humana careciera realmente de la ayuda divina. La Escritura nos informa de que los primeros padres de nuestra especie recibieron revelaciones sobre la naturaleza de Dios y el deber del hombre para con él; y prácticamente no se halla ningún pueblo desprovisto enteramente de tradiciones, no sólo sobre la existencia de poderes superiores a este mundo visible, sino también sobre su efectiva intervención en el curso de la naturaleza, seguida de sus comunicaciones religiosas a la humanidad. El Creador nunca ha prescindido de testimonios que pudieran anticiparse a las conclusiones de la razón, y prestaron su apoyo a una conciencia vacilante y a una fe desorientada. A ningún pueblo (por hablar en términos generales) se ha negado una revelación de Dios, si bien sólo una porción del mundo ha gozado de una revelación con garantías de autenticidad”, SU, II, 5; es

Los poderes superiores o agentes invisibles comunican y ordenan los ritos y observancias por los que los hombres intentan ganar su favor. Newman afirma taxativamente: “La religión de la naturaleza no es una deducción de la razón ni un consenso social, sino una tradición o una intervención que ha sido concedida al hombre desde arriba”¹²⁷. Esto le hace concluir lo connatural que es al hombre la idea de revelación, de manera que la expectación de la misma puede considerarse como parte integrante de la religión natural¹²⁸.

En este punto se hace patente la dependencia de Newman respecto de Butler, e incluso lo explica: ambos parten de una lectura literalista de la Escritura, y de ahí se deriva el hecho de una revelación al principio de la historia, luego, aplicando el método de la analogía, se deduce una revelación al principio de cada tradición religiosa.

Por otra parte, el que la religión natural tenga un componente de expectación de una revelación sobrenatural no es algo nuevo, ya lo enseñaba Newman en el sermón *Dispositions for faith*, donde dice que el hombre siente la dificultad para separar lo que dice la conciencia en sí misma, y lo que está mezclado en ella de orgullo y de amor propio, entonces la conciencia le inspira la idea de una guía dotada de autoridad, de una ley divina (distinta de la ley moral de la conciencia), y el deseo de poseerla totalmente y no por medio de fragmentos o sugerencias. Esto le hace anhelar la revelación para conocer lo que ha hablado el “Dios invisible”, si la revelación ya está dada, o esperar una revelación que sacie su sed de conocer a Dios. El hombre religioso, que se guía por la conciencia (hábito de religión personal) está abierto a la enseñanza infalible de la revelación sencillamente porque es religioso¹²⁹.

importante hacer notar que este texto data de un sermón predicado por Newman en 1830, y su doctrina fundamental es sostenida en AR, escrito en 1870.

127 AR, 353.

128 Cf., *ibid.*, 350-354.

129 Cf., OS, V, 66. Este aspecto de expectación de la revelación lo sintetiza muy bien A. Jiménez Ortiz: “El ser humano puede captar la realidad y la exigencia del Absoluto e Incondicionado a través de su conciencia, que así se muestra abierta a una posible revelación de Dios... esto no

6ª. La observancia más universal concedida por estas supuestas revelaciones es el rito del sacrificio de expiación. Newman, siguiendo a Butler¹³⁰, explica que es lo que sugiere la naturaleza humana y lo sanciona la obligación impuesta por el orden providencial en el mundo. Es una ley impuesta a toda la raza humana el que unos lleven las cargas de los otros, que es compatible con la de que cada uno lleve la suya. Pero en el juicio la responsabilidad será personal, pero nos preparamos a él, entre otros medios, por los dolores aceptados por otros en nuestro lugar. Es importante apreciar que toda la sociedad se levanta sobre el “principio vicario: unos nos apropiamos de lo que hacen los otros”.

7ª. En el sacrificio siempre se quiere ofrecer una “víctima pura y sin mancilla”. Subyace aquí la doctrina de la “intervención meritoria”. Toda religión ha tenido sus intercesores eminentes (personas santas, cumbre de la humanidad), aunque a veces esté acompañada de supersticiones¹³¹.

Todas estas realidades, la conciencia y sus manifestaciones religiosas: ritos de expiación, sacrificios personales y comunitarios, los presagios de un juicio futuro, la providencia personal y comunitaria, la oración, la revelación explícita o positiva y la doctrina de la intervención meritoria conforman el “sistema de creencias naturales y sentimientos, verdaderos y divinos, que llegan a nosotros con independencia de la revelación y como preparación a ella”¹³².

El interés del cardenal en poner de relieve la existencia de la religión natural se deriva de que, mediante esta doctrina, a la vez muestra la existencia de la conciencia, acompañada de sus manifestaciones, como un hecho universal, y es en la conciencia donde instintivamente el hombre percibe la presencia íntima y personal de Dios, aprehendiendo imagina-

condiciona de ninguna forma la libertad soberana de Dios, pero indica que una tal revelación no sería algo contradictorio y alienante para el hombre, revelación que ha de acontecer en la historia como lugar de la libertad y del encuentro personal”, Jiménez Ortiz, A., *De la apologética clásica a la teología fundamental. La presencia de John Henry Newman*, en González Montes, A. (ed.), o. c., 194.

130 Cf., Butler, J., o. c., 201.

131 Cf., AR, 355-356.

132 *Ibid.*, 356.

tivamente la imagen de Dios, a la que el hombre puede dar su asentimiento real. Esto constituye a la religión natural en un importante criterio de credibilidad de la existencia de Dios, previo a una revelación positiva. Por otra parte, la conciencia y la religión natural gozan de una característica especial: incluyen una expectación ante una revelación ya presente o futura, por lo que también acreditan la necesidad de una revelación positiva para resolver la situación sin retorno a donde llevan el sentido de culpa y la responsabilidad personal por los pecados cometidos, que hacen presentir al hombre un juicio futuro, temible a no ser que exista una solución aportada por el Dios invisible que muestra misericordia con el hombre.

1.3.3. Diferencias entre la religión natural y la revelada

Aunque sea brevemente, abordamos esta cuestión para que podamos situar a la religión natural en su justo lugar. En los *Sermones Universitarios* se enseña que la religión natural tenía elementos proporcionados a los sentimientos religiosos más auténticos y profundos, pero no ofrecía una “historia tangible de la Deidad” ni los rasgos de su carácter personal, le falta “un punto fijo de partida o de confluencia, un objetivo capaz de atraer los afectos y de concentrar las energías”¹³³. El sistema revelado, contrapuesto al natural, enseña las verdades religiosas históricamente, no mediante investigación teórica. Revela las verdades religiosas no por medio de las obras ya hechas, sino en el acto personal de realizarlas, no mediante leyes morales, sino por mandatos (positivos) que interpelan personalmente, que hacen al hombre súbdito de un “reino” y le imponen obediencia en la fe, no por la razón (conciencia)¹³⁴.

El argumento de la ley y de la obediencia vuelve a aparecer en el *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, donde se mantiene que la esencia de toda religión es “la autoridad y la obediencia”, y basa la distinción entre la religión natural y la revelada en que una tiene una autoridad subje-

133 SU, II, 15.

134 Cf., *ibid.*, II, 23.

tiva (conciencia) y la otra objetiva (revelación). Criterio de distinción que recuerda al que ofrece el obispo Butler, que sitúa la diferencia entre el precepto moral y el positivo en que el primero nace de la naturaleza (subjetivo) y el segundo de un mandato externo (objetivo), así la relación con Dios Padre nace de la ley moral subjetiva (religión natural) y la relación con el Hijo y el Espíritu Santo de un precepto positivo (religión revelada)¹³⁵. Según Newman, “la Revelación consiste en la manifestación del Poder Divino Invisible”, en la “sustitución por la voz de un legislador de la voz de la conciencia”¹³⁶. Las ideas del cardenal se sintetizan así:

“La supremacía de la conciencia es la esencia de la religión natural; la supremacía de los apóstoles, del papa, de la Iglesia, o de los obispos es la esencia de la revelada; y cuando tal autoridad externa se elimina, la mente recurre otra vez por necesidad a aquella guía interna que poseía incluso antes de que fuera otorgada la revelación. De este modo, lo que la conciencia es en el sistema de la naturaleza lo es la voz de la Escritura, de la Iglesia o de la Santa Sede, según lo determinemos, en el sistema de la revelación”¹³⁷.

Sin embargo, la religión natural tiene una utilidad mayor tras la revelación. Si la religión revelada impone una doctrina, la religión natural la recomienda, pues “todo el conjunto del plan revelado se apoya en la naturaleza para la validez de sus garantías racionales”. En el curso natural de las cosas se perciben las raíces del sistema revelado, como por ejemplo, las analogías de la mediación y del sufrimiento vicario. El sistema revelado, entonces, es la consecuencia y plenitud de ese curso natural, como lo atestiguan la doctrina y la vida del Salvador¹³⁸.

2. LA RAZÓN

Nos proponemos ahora mostrar el modo en que Newman acude a la razón para llevar a la mente al asentimiento

135 Cf., Butler, J., o. c., 147-148.

136 Cf., Evo, 110-112.

137 Cf., *ibid.*, 112.

sobre tres puntos importantes: la existencia de Dios, el asentimiento a los dogmas y la existencia de la religión revelada. Seguimos así el mismo camino del cardenal, que enseña que en lo tocante a las relaciones del hombre con Dios, aquí recibe los hechos primero del testimonio de la naturaleza, que puede ser interno (mediante la conciencia) y externo (a través de la razón), y después de la revelación y de las conclusiones a las que ésta le lleva “mediante el ejercicio de la abstracción y de la inferencia”¹³⁹.

Del contexto histórico de Newman se deduce que no resulta extraño que acudiera a la razón como medio para concluir la existencia divina, como nos informa Merrigan:

“Los universitarios de Oxford defendían la razón que para ellos significaba el argumento consciente, científico y metódico de la causa de la defensa de la Cristiandad contra la naciente corriente del racionalismo... Esto originó, para usar las palabras de Owen Chadwick, una escuela de teología racional que trataba la verdad cristiana como si fuera una filosofía de la vida, a Dios como si fuera una teoría que debía ser demostrada y la fe como si fuera el asentimiento de la mente a proposiciones probadas o altamente probables”¹⁴⁰.

Este modo de pensar llevó al joven Newman una base racional para su fe, pues lo contrario sería una “cobardía intelectual”¹⁴¹, porque, como ya católico puso de relieve, un hombre no puede “actuar al azar”, tiene que seguir algún criterio: “debe invocar alguna razón para actuar, buena o mala”¹⁴². Sin embargo, podemos constatar en el cardenal una evolución acerca de la importancia de la razón para hallar motivos de credibilidad. En la *Apología*, desde una postura cercana a los universitarios de Oxford, manifiesta que en 1843-44, al final de su época anglicana, “creía en Dios por razón de probabilidad”, acudiendo al principio de las probabilidades conver-

138 Cf., SU, II, 24.

139 Cf., AR, 112.

140 Merrigan, T., *Newman en el Oriel y su desencanto del liberalismo*, en González Montes, A. (ed.), o. c., 48. Merrigan cita la siguiente obra: Chadwick, O., *The Spirit of the Oxford Movement*, Cambridge 1990, 24.

141 Apo, 56.

142 Cf., DF, *Descuido de las llamadas y advertencias divinas*, 55.

gentes que unidas apuntan a la evidencia o a una certeza suficiente¹⁴³, probabilidades que provienen de la investigación racional. Cuando escribe esta obra, en 1864, su punto de vista ha cambiado poderosamente, al confesar que cree en Dios gracias a la “voz de la conciencia”, pues si mirara a este mundo sería ateo, panteísta o politeísta. A pesar de todo, no niega la fuerza de los argumentos que “sirven para probar la existencia de Dios sacados de los hechos generales de la sociedad humana y del curso de la historia; pero no le calientan ni iluminan”¹⁴⁴. Esta crítica se hace aún más profunda en *El asentimiento religioso*, donde afirma: “la vida no es suficientemente larga para una religión de inferencia”¹⁴⁵.

Esto no significa que en su período católico no acuda a argumentos racionales, pues siempre sostuvo que “la razón natural, a partir de lo visible, la voz de la tradición y la existencia del alma, es capaz de inferir la existencia de Dios”¹⁴⁶, aunque siempre con un aire crítico¹⁴⁷, y exponiendo con claridad los límites a los que está sometida la razón, que puede aplicarse a pensar acerca de Dios, pero “no irá más allá de un simple razonamiento”¹⁴⁸, porque tiene su lugar propio:

“La razón es el camino hacia la fe. Sus conclusiones son a veces los mismos objetos de fe. Precede a la fe cuando la persona se convierte a la Iglesia, y es instrumento normal que la Iglesia emplea cuando elabora sus definiciones doctrinales... Pero a pesar de todo, la razón es una cosa y la fe es otra; y la razón es tan incapaz de convertirse en sustitutivo de la fe, como ésta lo es de colocarse en el lugar de la razón”¹⁴⁹.

En *El asentimiento religioso* encuentra el justo lugar de la razón en la investigación de los motivos de credibilidad, al

143 Cf., Apo, 158.

144 Cf., *ibid.*, 189-190.

145 AR, 109; también 108.

146 DF, *Naturaleza y gracia*, 163.

147 Cf., DF, *Misterios de la naturaleza y de la gracia*, 263: “Se pueden indicar libros o personas capaces de suministrar pruebas de la existencia de Dios, aunque los incrédulos pueden esgrimir objeciones que el creyente no podría solucionar de momento, cuestiones que no respondería o aludir a misterios que no puede concebir o explicar”.

148 DF, *La gracia iluminadora*, 180.

149 *Ibid.*, 194.

emplearla para aplicar sus principios epistemológicos del asentimiento nocional y real a la fe en la doctrina de la Santísima Trinidad y a la fe en la teología dogmática, y para aplicar la acumulación de probabilidades y el sentido ilativo a la posibilidad de la existencia de una religión revelada.

2.1. *El argumento de la creación*

2.1.1. Planteamiento del argumento de la creación

Una primera referencia al argumento de la creación como prueba racional de la existencia de Dios la encontramos en un sermón de la época anglicana, *The Christian Mysteries*, donde acude a la belleza del mundo como signo de la presencia de un Dios bueno, pero, curiosamente, surge la pregunta: “¿por qué hay dolor en el mundo?”¹⁵⁰. No se niega que la creación hable de Dios, pero se toca este argumento sólo de modo indirecto, como introducción al tema del dolor (o del mal) como un misterio cristiano. Sin embargo, nos permite encontrar el argumento en el Newman anglicano.

En los *Discursos sobre la fe* encontramos desarrollado el argumento de la creación, desde dos puntos de vista: la belleza de la creación y Dios como la causa incausada. El argumento que más se insinúa a la mente a través de la contemplación del mundo material es “la gloria, armonía y belleza de su Creador”, que se encuentra en la faz de la creación, dirigida a todos los hombres, como “la luz en un rostro”¹⁵¹. Otros atributos de Dios, como la “inmensidad, sabiduría, poder y destreza” han sido dibujados en la superficie de la tierra, pero ninguno de ellos se impone tanto como la belleza, que es como un cúmulo de los demás atributos. Para

150 Cf., PS 1, 205-206; el texto dice así: “¡Qué excelente es este mundo! ¡qué bueno y hermoso es el rostro de la naturaleza! ¡qué agradable es pasear por el campo verde, y ‘meditar en el campo y al atardecer!’ (Gn 24, 63). Cuando miramos alrededor, no podemos sino persuadirnos de que Dios es muy bueno, a ama a sus criaturas; aun en medio de todo el esplendor que vemos a nuestro alrededor, y los seres felices, miles y decenas de miles, que viven en el aire y en el agua, la pregunta nos aborda, pero ¿por qué hay dolor en el mundo?”.

151 Cf., DF, *La infinitud de los atributos divinos*, 308.

explicar cómo puede el hombre llegar al Creador por la belleza, el cardenal acude a una analogía, usando como término de comparación la belleza del hombre.

- Primer término: en los hombres la juventud, el vigor y la salud se resumen y manifiestan en la gracia de líneas que llamamos belleza.
- Segundo término: así también como criatura el hombre puede reconocer y alabar la brillantez, armonía y serenidad de Dios en la excelencia que es el resultado de estas cualidades (la belleza del mundo refleja cualidades del Creador)¹⁵².

“Esta es la cualidad que por ley de nuestra naturaleza es capaz de suscitar nuestra admiración, mover los afectos y ganar nuestro homenaje desinteresado, y se encuentra sembrada con profusión por el Creador en todo el mundo visible... Dirigios a meditar en el campo abierto, y a partir del esplendor de la obra imaginad la gloria inimaginable del Arquitecto”¹⁵³.

Vemos en este texto como la razón debe trabajar ayudada por la imaginación para elevarse desde la belleza hasta Dios. Sin embargo, Newman se lamenta de que pocos son los que penetran el sistema y el orden del mundo para percibir la pericia y la bondad del Creador, quedándose tan sólo en la belleza que se les muestra a la vista¹⁵⁴. Pero, sin duda, “la razón dice que debe existir un Dios”, porque si no, no se encuentra el modo de explicar cómo se ha hecho el mundo. Ni se hizo a sí mismo, ni es obra del hombre, que es parte del mundo y que tuvo un comienzo, luego esto conduce necesariamente a pensar en Dios desde la noción de un Creador omnipotente y eterno¹⁵⁵. Es eterno porque no ha tenido comienzo, pues si el Creador del mundo visible hubiera sido creado por otro ser, y éste por otro, y así sucesivamente, tendríamos que llegar a un primer Creador no creado por nadie, es decir, a un ser sin comienzo. Si se niega esto, se impone afirmar que el mundo se ha hecho a sí mismo, cosa que es aún más sorprendente, pues es “más fácil concebir que un espí-

152 Cf., DF, *El misterio de la condescendencia divina*, 292.

153 *Ibid.*, 292.

154 Cf., DF, *La infinitud de los atributos divinos*, 308.

155 Cf., DF, *El misterio de la condescendencia divina*, 284-285.

ritu como es Dios existe desde la eternidad, que afirmar la existencia de un mundo material eterno”¹⁵⁶. Además, si el Creador no fuera eterno se corre el peligro de afirmar la existencia de dos dioses: un ser eterno y otro Creador, cosa que resulta más costosa de concebir para la razón humana, por eso es más sencillo sostener que “el Creador del mundo no ha tenido comienzo, que existe por sí mismo y que no experimenta cambio alguno”¹⁵⁷. Si el hombre no duda de su vida y de su existencia en un mundo de seres, de esto se sigue que existe algo sin principio y desde siempre, cosa que parece cierta por la naturaleza de las cosas, pero que no deja de ser un misterio enorme, de tal modo que no se puede imaginar otro mayor; pues decir que un ser no ha tenido principio parece una contradicción en los términos¹⁵⁸. A pesar de la dificultad, el hombre debe tratar de fijar la idea (= imagen) del Ser supremo en la mente para poder contemplarla, partiendo de la base de que es “uno, sin igual, diferente a todo lo que existe, soberano, todopoderoso, inmutable, perfecto e infinito en su poder y sabiduría”¹⁵⁹.

Por otra parte, si la creación tuvo un comienzo, de esto se deduce que Dios vivió una eternidad antes de ser el Creador del mundo, eternidad en la que Dios estuvo solo consigo mismo y no existía nada aparte de Él¹⁶⁰. Esto significa que hubo un momento en el que Dios modificó “el estado original de las cosas” según venían siendo eternamente, transformándose en una situación diferente. El motivo de este cambio es incomprensible, pues no deja de llamar la atención que, tras estar solo una eternidad, Dios se haya rodeado de millones de seres vivientes. Lo cierto es que tuvo lugar una innovación en el curso de las cosas y, a partir de ese momento, el mundo surgió de la nada¹⁶¹. La soledad de Dios es incomprensible, pero más lo es el que en un momento determinado quiera crear el mundo y rodearse de criaturas de las que no depende en absoluto, aunque Dios no abandona la creación a las leyes inscritas en ella ni se mantiene alejado de los hom-

156 Cf., DF, *Misterios de la naturaleza y de la gracia*, 265-266.

157 Cf., DF, *El misterio de la condescendencia divina*, 285.

158 Cf., DF, *Misterios de la naturaleza y de la gracia*, 266.

159 Cf., DF, *El misterio de la condescendencia divina*, 285.

160 Cf., *ibid.*, 285-286.

161 Cf., DF, *Misterios de la naturaleza y de la gracia*, 269-270.

bres, sino que se encuentra en todas partes mediante su Providencia, porque si no los seres desaparecerían en la nada¹⁶². El contenido de la creación, pues, son seres capaces de alabar, admirar y obedecer a la voluntad de Dios, aunque de la observación de la realidad se desprende que sólo una raza está formada por seres inteligentes, mientras que miles de especies no pueden admirar ni adorar a su Creador¹⁶³. Sólo el hombre tiene la capacidad de conocer a Dios, mediante el testimonio que de Él da su creación, guiado por su razón.

2.1.2. Crítica al argumento de creación

A pesar de lo anterior, Newman siempre se mostró muy crítico con este argumento y, normalmente, junto al argumento de razón sitúa observaciones críticas. La primera crítica directa la encontramos en el sermón *Faith without Demonstration*, de época anglicana, donde presenta su argumentación en contra en dos direcciones:

1ª. Muchas personas, para creer, piden que se pruebe la doctrina de la existencia de Dios a partir del mundo visible, desde el curso de la naturaleza y de los negocios humanos y, tras la demostración, creerán. Pero se podría gastar la vida probando cosas, en una disputa continua, sin llegar nunca a la acción¹⁶⁴.

2ª. Esta crítica es mucho más dura, basándose en conclusiones de la experiencia:

“Me dices que hay un Dios, y me dices que mire el mundo, y veré pruebas de ello. Yo miro, y veo bien y mal. Veo la prueba, entonces, de dos dioses, un Dios bueno y otro malo. Veo dos principios luchando entre sí”¹⁶⁵.

Aunque el argumento resulta exagerado, no deja de tener lógica, pues se basa en la experiencia de la vida. Por otra parte, este mismo planteamiento aparece en *El asenti-*

162 Cf., DF, *El misterio de la condescendencia divina*, 288-289.

163 Cf., DF, *Misterios de la naturaleza y de la gracia*, 271.

164 Cf., PS, 6, 336.

165 *Ibid.*, 336-337.

miento religioso, muchos años después, partiendo también de la experiencia del mal, aunque esta vez lo plantea en forma de pregunta:

“Si aceptamos la existencia de Dios, ¿cómo podremos explicar el mal, si no es diciendo que otra voluntad fuera de la suya ha tenido parte en la disposición de su obra y que existe una lucha insoluble, un extrañamiento crónico entre Dios y el hombre?”¹⁶⁶.

Lo importante es la conclusión que parece derivarse del planteamiento: mediante la razón aplicada a la creación se puede asentir tanto a la existencia de un Dios bueno como de uno malo, y esto no deja de ser un peligro.

La segunda observación crítica no niega tampoco la validez del argumento de creación, pero manifiesta de nuevo sus dificultades. En los sermones de Oxford, Newman realiza un planteamiento avanzado y sorprendente, comparando el sistema de causas finales (creacionismo) y el sistema de causas físicas (científico). Llama la atención al cardenal que muchos filósofos o científicos destacados tiendan a la incredulidad. Esto le hace buscar razones y plantearse cuestiones:

1º. El sistema de las causas físicas es mucho más tangible y convincente que el de las causas finales, de tal manera que el investigador tendería a mantener la hipótesis de un orden natural fijo y de unas leyes naturales sostenidas por sí mismas, a no ser que tuviera un “interés previo e independiente” (precomprensión) que le hicieran contemplar los fenómenos como signos de un Creador Inteligente.

2º. Una cuestión importante para resolver es “si el ateísmo es filosóficamente tan coherente con los fenómenos del mundo físico, tomados en sí mismos, como lo es la doctrina de un Poder creador y providente”. Sin duda, con esta cuestión se adelanta a su tiempo y plantea un problema de candente actualidad.

Por estas razones concluye que el investigador científico sólo puede librarse del ateísmo desde la experiencia creyente previa e independiente al estudio del mundo mate-

166 AR, 349.

rial¹⁶⁷. Con esto, previene de la fragilidad del argumento de creación, de la deducción de la existencia de un Creador a partir de sus obras ayudados por la razón, y nos hace comprender la importancia de la conciencia, como experiencia más antropológica, donde el hombre percibe la presencia de Dios, experiencia interna que marca al hombre y que permite al investigador acercarse sin temor al estudio del mundo visible, guiado por un interés previo y una interpretación de la realidad (precomprensión). El cardenal da pié a un giro antropológico: partir del hombre y de su experiencia interna para encontrar una prueba de la existencia de Dios.

Ya católico, predica el sermón *Misterios de la naturaleza y de la gracia*, donde afirma claramente que el hombre puede llegar a asentir a la existencia de Dios observando la creación, pero después se refiere con dureza a la falta de orden que se detecta en el mundo visible, parece que “Dios no ha creado nada perfecto”, de tal manera que la naturaleza no exime al hombre del esfuerzo de creer, tan sólo le decepciona, sin darle nada a cambio. El hombre tiene que someter su razón. Pero de ahí extrae la conclusión más insospechada: el hombre, que somete su razón, se pregunta si ha habido una revelación que haga disminuir sus dificultades, porque una de las mayores “perplejidades del hombre natural” consiste en pensar que ha sido abandonado por el Creador a sus propios recursos. Sabe que hay un Dios, pero ignora como es, su voluntad, los deberes que incumben al hombre y su destino, por eso una revelación es el mayor don, pues el hombre natural concluye la existencia de Dios, pero “no lo ve”. Le llegan noticias suyas mediante la conciencia y “los rastros de su presencia y destellos de su gloria”, es un Dios escondido¹⁶⁸. Esto conduce a la siguiente conclusión:

“El hecho mismo (...) de la existencia de un Creador que se esconde, os conduce poderosamente y os sitúa en el vestíbulo de la Revelación, y os sostiene allí en espera de contemplar los signos ciertos de que ha tenido lugar”¹⁶⁹.

167 Cf., SU, X, 39.

168 Cf., DF, *Misterios de la naturaleza y de la gracia*, 272-277.

169 *Ibid.*, 277-278.

Añade al argumento de la creación la peculiaridad de provocar en el hombre la expectación de una revelación (característica de la que también gozaba la conciencia), aunque sigue mostrando sus prevenciones ante ese modo de acceder a Dios desde una perspectiva ya conocida: la presencia del mal, a la que añade el desorden aparente en que el mundo se presenta ante el observador. Este razonamiento aparece asimismo en *El asentimiento religioso*, donde radicaliza su postura: ante un “Dios escondido” que parece controlar el mundo muy indirectamente, y del cual el hombre sólo puede concluir vistas débiles y fragmentarias, con gran esfuerzo, de la faz de las cosas mundanas, llegando a pensar que o no hay Creador o que éste se ha despreocupado de sus criaturas. El único testigo fiel de la existencia de Dios es la conciencia¹⁷⁰. Vuelve a ponerse de relieve la desconfianza en la razón, que no lo puede explicar todo, y la preferencia de Newman por la conciencia, testigo interior de la presencia de Dios, aunque sin descalificar totalmente el argumento de creación.

El mismo argumento del aparente abandono del mundo y del hombre por Dios, contrapuesto a los argumentos que intentan probar la existencia de Dios desde los hechos generales de la sociedad humana y de la historia, ofrece una prueba de la existencia del pecado original como signo de una calamidad original que provocó la separación entre Dios y la sociedad humana¹⁷¹. Curiosamente, la crítica vuelve a ofrecer la base para probar otra doctrina, como ocurrió anteriormente con la expectación de la revelación, eso sí, partiendo siempre de la observación de la realidad.

En la *Apología* refleja cómo su desconfianza en la razón parte del estudio de la misma naturaleza humana marcada con el pecado original, pues la pérdida del estado original afectó a las propiedades mentales del hombre, que quedaron separadas y perdieron su plenitud.

“No me pasa en absoluto por las mientes negar que la verdad es el objeto real de nuestra razón, y que, si no alcanza la verdad, fallan las premisas o el razonamiento; pero no hablo

170 Cf., AR, 347-348.

171 Cf., Apo, 189-191.

aquí de la recta razón, sino de la razón tal como de hecho, y concretamente, actúa en el hombre caído. Sé que, aun sin otra ayuda, la razón, correctamente ejercitada, conduce a la fe en Dios, en la inmortalidad del alma y en su retribución futura; pero aquí considero la facultad de la razón efectiva e históricamente y desde este punto de vista no creo equivocarme diciendo que tiende simplemente a la incredulidad en materia de religión”¹⁷².

En *El asentimiento religioso* aparecen más razones que inclinan a desconfiar de la razón:

1ª. Las deducciones no tienen poder de persuasión, al corazón no se llega normalmente por la razón sino mediante la imaginación, las impresiones directas, el testimonio de los hechos, la historia y la descripción, por eso “muchos hombres viven y mueren por un dogma, pero nadie es mártir de una conclusión”¹⁷³, que es una mera opinión, conclusión de una inferencia, pero no un asentimiento. La razón, por sí sola, como mucho llevaría a un asentimiento nocional (si se consiguiera separar de la inferencia previa). Los otros medios enumerados pueden llevar a un asentimiento real.

2ª. Es muy difícil conseguir una conversión mediante un silogismo, pues la lógica es una “retórica muy pobre para las masas... Después de todo el hombre no es un animal que razona únicamente; es un animal que ve, siente, contempla y actúa. Es influenciado por lo directo y preciso... La vida no es lo suficientemente larga para una religión de inferencia”¹⁷⁴. El hombre se perdería en una cadena de silogismos.

Estas dos razones filosóficas nos hacen comprender el “prejuicio” de Newman contra el argumento de razón. Sin embargo, aunque sea tan crítico, no niega la posibilidad de que el hombre, guiado por la razón, deduzca la existencia de un Creador a través de sus obras, y de este modo no se separa de la definición del Concilio Vaticano I, contemporánea a la publicación de su libro sobre el asentimiento, en la “Constitución Dogmática ‘Dei Filius’ sobre la fe católica”, donde queda definido:

172 *Ibid.*, 191.

173 *Cf.*, AR, 107.

174 *Ibid.*, 108-109.

“La misma Santa Madre Iglesia sostiene y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana partiendo de las cosas creadas”¹⁷⁵.

Con esto, tenemos ya una visión panorámica del argumento de la creación del cardenal, en la que nos queda claro que este autor admite la posibilidad de llegar de un modo racional a la existencia de Dios mediante sus obras, pero que encuentra tremendas dificultades para llevar este principio a la práctica al contrastarlo con la experiencia sustraída del mundo visible.

2.3. *El asentimiento religioso*

Para enfocar el tratamiento que hace Newman del asentimiento religioso a partir de la razón hay que conocer su doctrina sobre el asentimiento nocional y real, la imaginación y la inferencia¹⁷⁶, pues son las claves epistemológicas que nos permiten hallar el fundamento al asentimiento religioso.

El cardenal va a tratar del asentimiento nocional o real a las proposiciones dogmáticas. Para él un dogma es una proposición que puede representar una noción o una cosa, o proposiciones que expresan los juicios que forma la mente, o las impresiones que recibe, de la verdad revelada¹⁷⁷; y creer en un dogma es dar el asentimiento de la mente a la proposición dogmática, que será real cuando represente una cosa (“acto de religión”), y que será nocional cuando represente una noción (“acto teológico”), por ello existen dos hábitos mentales distintos: “teológico”, más ligado con la razón especulativa, y “religioso”, más ligado con la conciencia, aunque ambos se sirven mutuamente¹⁷⁸. Esta división sirve para comprender el asentimiento religioso nocional o real según sea el objeto, pues ambos se basan en la aprehensión mental,ocio-

175 D 3004.

176 Ver la nota 1 de este artículo. Para un estudio más amplio: Cabrero Pico, F. J., *La ‘otra’ racionalidad: el conocimiento real en la obra de J. H. Newman*, Salamanca 2001.

177 Cf., SU, XV, 10.

178 Cf., AR, 112.

nal o real, que se mide por el objeto al que se dirige y por la fuerza con que el objeto es aprehendido por la mente.

2.3.1. El asentimiento religioso “nocional” a los dogmas

El cardenal, cuando habla del asentimiento nocional, se refiere a la especulación, que tiene como significado propio “la vista mental o contemplación de operaciones mentales y sus resultados”, operación propia de la razón, que contrapone a la experiencia, el experimento o la sensación, que son conocimientos de tipo empírico¹⁷⁹, y dentro del asentimiento nocional incluye un párrafo donde aparece el objeto del asentimiento religioso nocional:

“Pertenece al objeto del asentimiento nocional, y dentro de éste al tipo que he llamado especulación el que hay un Dios, el que tiene ciertos atributos y en qué sentido pueda decirse que tenga atributos, el que ha hecho ciertas cosas, que ha revelado cosas sobre sí mismo y sobre su voluntad, y qué cosas sean éstas y cuáles sean las múltiples relaciones entre las diversas partes de la doctrina que de ellas se ha desarrollado y formado. En cuanto estos objetos puedan considerarse en concreto y representar experiencias, pueden ser también objeto de asentimiento real. Pero cuando se expresan en proposiciones universales pertenecen a la aprehensión y el asentimiento nocionales”¹⁸⁰.

Dentro del asentimiento religioso nocional, se tratan dos temas: la fe en la teología dogmática y el asentimiento a los misterios.

2.3.1.1. La fe en la teología dogmática

La “ciencia teológica” es el ejercicio del entendimiento sobre los objetos de la fe revelados, con tres aspectos positivos:

1º. Natural: el entendimiento o razón es una de nuestras facultades más importantes, y nos permite pasar de una verdad a otra.

179 *Cf., ibid.*, 93.

180 *Ibid.*, 93-94.

2º. Buena: el hombre debe hacer el mejor uso posible de sus facultades.

3º. Necesaria: si no se aplica correctamente el entendimiento a la verdad revelada, otros lo harán erróneamente.

El entendimiento católico investiga y cataloga las verdades del depósito de la fe, estudiando aspectos particulares, de los que extrae primeros principios o hipótesis ilustrativas, generaliza desde lo particular y da nombres propios. Todas estas deducciones si se hacen correctamente son verdaderas porque son deducciones de la verdad¹⁸¹, y, por lo tanto, en un sentido son parte del depósito de la fe y de lo que hay que creer, aunque, por otra parte, son como añadiduras al mismo. Su gran desventaja, en cualquier caso, es que son afirmaciones abstractas y nocionales¹⁸², y los términos generales son objeto de la aprehensión nocional, sobre la cual el hombre sólo puede dar un asentimiento nocional, por ello la fe en la teología dogmática será un asentimiento religioso nocional.

2.3.1.2. El asentimiento a los misterios

Existen misterios insolubles por la razón en la fe cristiana, o dificultades insuperables, que deben ser aceptados como tales¹⁸³. En *El asentimiento religioso* se pregunta si la creencia en el misterio, más que una aserción, pueda ser un asentimiento nocional, y su opinión es afirmativa. La mente puede asentir a una proposición compuesta de nociones aparentemente incompatibles, como sucede con el misterio, con tal que pueda aprehenderla. La mente puede asentir al misterio porque aprehende la proposición, porque sino no reconocería que tal proposición expone un misterio (sabe que es

181 Los desarrollos verdaderos del depósito de la fe los trata Newman en *Evo*.

182 *Cf., ibid.*, 148-149.

183 *Cf., PS*, 1, 203-214; *DF, Misterios de la naturaleza y de la gracia*, 261-282; Newman, J. H., *Sermones Católicos*, Madrid 1959, I (*La incredulidad del futuro*), 56.58 (a partir de ahora citaremos SC), donde afirma: "Sabéis que la verdadera religión ha de estar llena de misterios... Es difícil contestar las preguntas en objeciones sobre un gran número de puntos de nuestra fe o de nuestras prácticas religiosas, así como hacerlos inteligibles y convincentes... Después de todo, hay dificultades reales en la religión revelada. Hay preguntas a las que sólo se puede responder 'no lo sé'".

un misterio). Entonces, el mismo acto que permite a la mente discernir que las palabras de una proposición expresan un misterio (las aprehende nocionalmente), la capacita para asentir a la existencia del misterio (asentimiento nocional). Se trata, entonces, de un asentimiento nocional, pues se da a una proposición no conceptualizable de la que la mente no tiene experiencia y sin experiencia no hay asentimiento real¹⁸⁴.

2.3.2. El asentimiento religioso real

En uno de sus primeros sermones, *The Christian Mysteries*, Newman afirmó que la “doctrina de la Trinidad no se propone en la Escritura como un misterio”¹⁸⁵, intuición que no explicó hasta muchos años más tarde en su obra sobre el asentimiento, donde estudia la doctrina de la Trinidad en la unidad como objeto del asentimiento real¹⁸⁶. Estableció que mediante la conciencia el hombre asiente realmente a la existencia de un Dios personal. La característica de ser persona, según la doctrina trinitaria, se repite en tres maneras o modos distintos, de modo que Dios tiene tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo, una divina Trinidad cuyos miembros se relacionan entre sí con las relaciones que estos nombres indican y que en este aspecto, y sólo en él, son distintas entre sí¹⁸⁷. La doctrina, tal y como aparece en el credo Atanasiano y en la fórmula de S. Agustín, tiene un “carácter nocional”¹⁸⁸. Sin embargo, en la exposición del dogma de la Santí-

184 Cf., AR, 71.

185 Cf., PS 1, 210.

186 Cf., AR, 112.

187 Cf., *ibid.*, 131.

188 Cf., *ibid.*, 131-132, aquí Newman presenta de esta manera el credo Atanasiano y la doctrina de S. Agustín: “Esta es la doctrina del credo atanasiano, a saber, que el Dios uno y personal no es una unidad lógica o física, sino una ‘mónada’ viviente, más realmente una incluso, que un hombre individual, ‘unus’, no ‘unum’, puesto que su naturaleza y su personalidad son inseparables. Él es a la vez el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, cada uno de los cuales es el Dios uno y personal en la plenitud de su ser y de sus atributos. De manera que el Padre es todo lo que queremos decir con la palabra Dios, como si no supiéramos nada del Hijo o del Espíritu Santo; y de manera semejante el Hijo y el Espíritu Santo son cada uno todo lo que se quiere decir con esta palabra, como si el Padre y el Otro no fueran conocidos. Más aún, por la palabra ‘Dios’ no queremos significar

sima Trinidad no hay nada que no impresione la imaginación además del entendimiento, haciéndose objeto así del asentimiento real. Esto es posible por varias razones:

1ª. Las palabras que se usan en la definición no tienen carácter científico, gozan de un significado popular y en sentido llano y ordinario se usan en el dogma, y este es su sentido real, pues “las palabras en su sentido ordinario expresan cosas”.

2ª. Las palabras usadas no son abstractas, sino concretas y adecuadas para excitar imágenes, y están integradas en proposiciones claras y breves.

3ª. La palabra “misterio”, de carácter nocional, aunque implícita, no aparece en el dogma. El misterio no es el objeto de la aprehensión real o religiosa (como contrapuesta a teológica), porque el dogma de la Trinidad como un todo complejo (misterio) no es el objeto formal de la aprehensión o del asentimiento religioso.

4ª. El objeto religioso son las proposiciones del dogma una a una. Lo que es en cierto grado objeto de experiencia y presentado a la imaginación, al afecto, a la devoción, a la vida espiritual del cristiano para que descansa sobre ella con asentimiento real, es lo que representa cosas, no meras nociones, y esto lo hace cada proposición por separado, cosa que es verdad para cualquier espíritu religioso, pues las combinaciones teológicas no pueden ser objeto de la imaginación¹⁸⁹. Por otra parte, las imágenes pueden tomarse

nada que vaya más allá de lo que queremos decir con la palabra ‘Padre’ o ‘Hijo’ o ‘Espíritu Santo’. Y el Padre no es el Hijo en manera alguna, ni el Hijo es el Espíritu Santo, ni el Espíritu Santo es el Padre. Tal es la prerrogativa de la infinitud divina, a saber, que un único ser personal, el Dios todopoderoso, sea a la vez tres y absolutamente uno.

Este dogma católico puede decirse compendiado en aquella fórmula a la que S. Agustín daba tanta importancia: ‘tres et unus’, no simplemente ‘unum’. Por esto forma lo que podríamos llamar el motivo del credo atanasiano. En este credo proclamamos al ‘unus increatus’, al ‘unus inmensus, omnipotens, Deus et dominus’. Y al mismo tiempo, cada uno de los tres es también por sí mismo ‘increatus, inmensus, omnipotens’, puesto que cada uno de los tres es Dios, un solo Dios, aunque ninguno de los tres es el otro. Como lo dice el ‘unus increatus’, cada uno de los tres es el Dios uno y personal de la religión natural”.

189 Cf., *ibid.*, 132-136.

tanto del dogma como de la Sagrada Escritura y el ritual de la Iglesia¹⁹⁰.

De esta manera establece que la fe en la Santísima Trinidad es objeto del asentimiento religioso real, fundamentado en una aprehensión real del objeto religioso, que se realiza por la combinación de tres elementos: la *conciencia*, donde el hombre experimenta la presencia de Dios y da su asentimiento real a su existencia; la *razón*, que comprende y separa las diversas proposiciones y palabras; y la *imaginación*, que trabaja con las impresiones recibidas de los diversos objetos religiosos, de los cuales tiene alguna experiencia el individuo, por ejemplo, el hombre sabe por experiencia qué es un padre o un hijo. El cardenal es muy partidario, por otra parte, de que la imaginación religiosa trabaje a base de ejemplos, para localizar los “objetos concretos” a los que el individuo debe dar su asentimiento real. Es en la imaginación, mediante las impresiones que recibe de los objetos, donde se produce la aprehensión real necesaria para el asentimiento real (donde se realiza la “imagen”) y no olvidemos que Newman establece que no se puede dar aprehensión real sin experiencia del objeto concreto que se aprehende. Por ello afirma que cada una de las personas de Dios es el “Dios uno y personal de la religión natural”, que el hombre experimenta mediante la conciencia¹⁹¹.

2.4. La religión revelada

Newman establece una profunda conexión entre la razón y la religión revelada. En el fondo está la división que toma de Butler: la religión natural se basa en un principio interior (conciencia) y la revelada en un principio externo, la revelación positiva, que es conocida por la razón.

2.4.1. Pruebas de la existencia de la religión revelada.

Newman emprende su trabajo con mentalidad apologética, por la cual entiende:

190 Cf., *ibid.*, 137-143; donde Newman pone ejemplos.

191 Cf., *ibid.*, 132.

“... el análisis sistemático de todos los fundamentos en que se basa nuestra creencia de que el cristianismo es verdadero. Digo ‘todos’, porque la palabra garantías a menudo se usa en sentido restringido para designar sólo los argumentos que surgen de la realidad objetiva que debe probarse. O, por decirlo con más precisión, para designar unos hechos y circunstancias que presuponen, como condición de su existencia, el punto que se investiga (argumentos más débiles o fuertes, según se aproximen más o menos a ser una condición necesariamente vinculada a los hechos)”¹⁹².

2.4.1.1. Presupuestos generales:

Parte de un presupuesto personalista o un sentimiento: en las investigaciones de ciencias morales o intelectuales se basa en el principio de que “el egotismo es la verdadera modestia”, principio que aplica a las “pruebas de la religión”, porque en la investigación religiosa cada cual puede hablar sólo por sí mismo, y tiene derecho a hablar únicamente de lo que se refiere a sí. A cada persona le bastan las propias experiencias, pero no puede pretender hablar por los demás (otra cosa es que otros se muestren de acuerdo con él, porque la verdad es una sola), no puede establecer una ley general, “sólo puede aportar sus propias experiencias al acervo común de los hechos psicológicos”. El primer elemento en la investigación de las pruebas racionales de la fe, la prueba primaria, son las propias razones y, en segundo término, el testimonio de los que están de acuerdo con la persona que investiga¹⁹³. Para este principio encuentra un fundamento escriturístico en Jn 4, 42: “Ahora creemos, no por lo que tú nos has dicho, sino que lo hemos oído nosotros mismos y sabemos que Él es verdaderamente el Salvador del mundo”¹⁹⁴. Con estas palabras de Jesús quiere resaltar el aspecto personal y experiencial en el proceso de la investigación religiosa. De Jn 4, 42 también se deduce que el “Evangelio de la revelación” es divino y va acompañado de la prueba de su divinidad, y esa prueba es el objeto de la investigación. Los atributos “divino” y “prueba” no siempre van unidos, se puede dar una revelación sin “creenciales”, como ocurre en

192 SU, XIII, 17.

193 Cf., AR, 338-339.

194 *Ibid.*, 339.

los países paganos, donde se derraman y penetran porciones de la verdad revelada, sin que sus habitantes conozcan su origen¹⁹⁵. A partir de aquí se entienden las palabras de Newman acerca de que toda religión goza de revelación, pero sólo una revelación en el mundo goza de garantías de autenticidad¹⁹⁶, la revelación cristiana, que va acompañada por la prueba de su origen divino.

El cristianismo es una *revelatio revelata*, un mensaje concreto de Dios al hombre, que presenta a través de sus instrumentos elegidos y que ha de ser acogido como revelación. El hombre tiene que reconocerlo positivamente, abrazarlo y mantenerlo como verdadero, pues procede del que ni engaña ni se engaña, por eso no se puede mantener como verdadero por causas intrínsecas, o como probablemente o como parcialmente verdadero.

“Quien cree que Dios es veraz y que ha comunicado su palabra al hombre no albergará dudas. Tiene certeza de que la doctrina que se le enseña es tan verdadera como Dios, que la ha revelado. Tiene certeza porque Dios es veraz, porque Dios ha hablado, no porque vea la verdad o esté en condiciones de demostrarla”¹⁹⁷.

La Sagrada Escritura confirma que el objeto de la revelación es un “magisterio autorizado” que se testimonia a sí mismo, que habla y es siempre el mismo para todos los hombres, reclamándoles su aceptación inteligente, como una “doctrina, disciplina y religión dada directamente por el cielo”. Por ello, la fe es segura, firme e inalterable en su asentimiento, que presta la autoridad de uno que viene de Dios¹⁹⁸. Sin embargo, la presentación de pruebas es esencial en el cristianismo, pues ha de ser recibido como un todo, tal como lo encontramos, no seleccionando partes. Esto se explica a partir de la analogía con la religión natural:

- Fundamento: la religión revelada es una religión añadida a la natural.

195 Cf., *ibid.*, 340.

196 Cf., SU, II, 5.

197 DF, *Fe y juicio privado*, 202.

- Primer término: la naturaleza tiene una pretensión intrínseca de ser obedecida, así, el hombre debe obedecer a su conciencia, fundamento de la religión natural.
- Segundo término: lo sobrenatural, añadido a lo natural, debe ir acompañado de pruebas que sustenten su derecho a ser obedecido.

Esto se debe a que el cristianismo no sustituye o contradice a lo natural, sino que depende de ello, porque debe probar sus pretensiones apelando a lo que el hombre ya tiene. Sus pruebas carecerían de valor sin la autoridad del modo de pensamiento y de razonar en las que se encarnan necesariamente las pruebas, porque si no el hombre no lo entendería. Jesús y los Apóstoles hablan en la Escritura del cristianismo como “complemento y perfección” de la realidad natural y de las revelaciones previas (las del Antiguo Testamento) porque el hombre ya tiene una disposición natural a la fe¹⁹⁹, por eso puede sostenerse que las afirmaciones de la Escritura sobre la fe no son incoherentes con el modo de adquirir conocimientos tal y como se encuentra en la naturaleza²⁰⁰.

2.4.1.2. Disposiciones del investigador religioso

Newman se refiere a las disposiciones que debe tener el hombre que afronta la tarea de investigar las pruebas racionales del cristianismo. En primer lugar, establece como principio básico que la creencia en las verdades reveladas depende de la creencia en las verdades naturales, más exactamente, la creencia en las verdades reveladas viene en cierta forma anunciada en los signos de la religión natural. La razón de esto es que una creencia o “estado de la mente” conduce a otra, los hábitos y ratiocinios que llevan a la mente a un estado de creencia más elevado son los mismos que tenía en un estado inferior²⁰¹. Por eso, cuando se trata de los “asuntos de otro mundo”, los que no tienen la percepción instintiva de la omnipotencia de Dios y de su providencia infatigable hasta los últimos pormenores, no deben extrañarse al descu-

198 *Cf.*, *ibid.*, 203.

199 *Cf.*, AR, 340-341.

200 *Cf.*, SU, XI, 22.

201 *Cf.*, AR, 360.

brir que los signos o motivos humanos del cristianismo no realizan su función, que es recomendarse a sí mismos del mismo modo que la revelación²⁰². Por eso, al presentar sus pruebas del cristianismo, se preocupa sólo por los espíritus debidamente preparados para ello, y estar preparados es igual a estar imbuido de las opiniones religiosas y sentimientos de la religión natural, por lo tanto presupone la presencia de Dios en la conciencia humana y la experiencia universal del sentido del pecado y de la culpabilidad. Según estos elementos determina los sentimientos intelectuales y morales que son la “preparación formal” para entrar en las pruebas a favor del cristianismo, las cuales presuponen:

1º. La fe y la percepción de la divina presencia, reconociendo sus atributos y admiración de la persona escondida debajo de ellos. La persuasión de que en la medida que la persona participe de los atributos admirados, se hace más amable a Dios.

2º. Convicción del valor del alma y de la realidad e importancia del mundo invisible, a lo que va unido el conocimiento de la culpa propia y la esperanza de la reconciliación con Dios, con el deseo de conocerlo y amarlo.

3º. Estar alerta ante los acontecimientos de la naturaleza y de la vida humana, para descubrir los signos de que Dios ha dado lo que el hombre tan urgentemente necesita²⁰³.

Como podemos reconocer por el estudio que ya realizamos de la religión natural, estos aspectos requeridos para investigar el cristianismo se derivan de la enseñanza de la conciencia y del sentido moral, que se manifiestan en los signos de la presencia de la religión natural fundada en la conciencia en todas las culturas y pueblos de la tierra a lo largo de la historia:

“Para la mente ya familiarizada con las verdades de la religión natural, el simple hecho de la existencia actual del cristianismo ya proporciona inmediatamente bastantes garantías; el hecho del cristianismo, considerado en unión con los principios que enseña, las personas que lo siguen y los efectos que

202 Cf., SU, XI, 22.

203 Cf., AR, 360.

produce, tiene en sus rostros los signos de una disposición divina, exactamente de la misma manera que el mundo visible nos testimonia su origen divino”²⁰⁴.

Newman se refiere, en segundo lugar, a la capacitación necesaria para realizar la labor que se emprende, y acude a las enseñanzas de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, donde este autor insiste en que se requiere una preparación especial para cada departamento de investigación y discusión (excepto en ciencia abstracta). Al hablar de la diversidad en la perfección lógica de las pruebas, según el objeto que se trate, afirma Aristóteles:

“... un hombre cultivado exigirá en las diversas materias aquella exactitud que la naturaleza de la cosa permite. Porque el mismo error comete el que tolera que un matemático que se contente con probabilidades, que el que requiere una demostración estricta de un orador. Cada hombre es capaz de juzgar de aquellas cosas sobre las que está instruido”²⁰⁵.

Los jóvenes, por ejemplo, pueden ser buenos en ciencias abstractas, pero no poseen el juicio práctico que sólo se adquiere con la experiencia. Para el cardenal, este principio aristotélico establece una regla universal “aplicada autoritariamente en la Escritura” al conocimiento revelado, que, sobre todo, consiste en escuchar y vivir²⁰⁶.

2.4.1.3. El método de investigación

El objetivo de Newman no es demostrar la verdad del cristianismo, y esto lo pone de manifiesto al hablar de la religión natural como de un asunto más bien propio del “juicio privado” (parte de la voz interior de la conciencia) de cada uno, y precisamente desde la presuposición de su existencia se dispone a probar el cristianismo. Esto no significa que la demostración sea imposible, pues la verdad descansa sobre fundamentos intrínseca, objetivamente y en abstracto demostrables, pero de esto no se concluye que los argumentos que

204 SU, IV, 13.

205 AR, 360; Aristóteles, *Moral a Nicómaco*, Madrid 1984, 59; sobre la juventud *ibid.*, 59-60.

206 Cf., *ibid.*, 360-361.

puedan darse a favor suyo sean incontestables o irresistibles, pues son relativos y se refieren a hechos concretos. En estos casos se parte de presupuestos y no se puede convencer a nadie que no tenga los mismos presupuestos, y sin ellos no se puede probar nada²⁰⁷.

El cardenal prefiere probar la verdad del cristianismo de la misma manera informal con que puede mostrar con certeza que ha nacido en este mundo y que morirá para salir de él. Va a realizar una aplicación práctica de su doctrina del sentido ilativo. Se confiesa inspirado por el método de prueba del escritor y teólogo Amort, que en *Ethica Christiana* adopta el argumento de la “mayor probabilidad”, aunque Newman prefiera basarse en el método de la “acumulación de diversas probabilidades” (o “convergencia de probabilidades”). Ambos autores mantienen el principio de que a partir de las probabilidades pueden llegarse a construir una prueba válida, suficiente para tener certeza; y que la providencia de Dios, que actúa sobre el hombre, imparte los medios de argumentar que ha tenido a bien en la naturaleza del mundo y en la del hombre, con tal de que sean usados para sus fines propios. En los ratiocinios sobre cosas concretas, especialmente en la investigación religiosa, el investigador no está justificado a esperar hasta que tenga una demostración lógica, sino que está obligado en conciencia a buscar la verdad y a procurarse la certeza por métodos de prueba que al expresarse en proposiciones concretas no cumplen los requisitos de la ciencia en sentido estricto²⁰⁸. Estas razones le bastan para usar el método de “acumulación de probabilidades”. La providencia e intención de Dios forma parte del ratiocinio acerca de las pruebas racionales del cristianismo, por eso uno puede llegar a demostrar satisfactoriamente el origen divino del cristianismo sin poder forzar a nadie a admitirlo, principalmente porque estas pruebas parten de principios diferentes, o porque no existen las disposiciones debidas en las personas.

“La razón capciosa puede hallar objeciones a todos los actos que provienen de Dios y a todas las verdades de la religión; pero, en realidad, las credenciales y el contenido de la revelación no van dirigidos a la mera razón humana inestable,

207 Cf., *ibid.*, 357-358.

208 Cf., *ibid.*, 358-359. Ver también Apo 158.

ni pueden esperar de parte de ella una aceptación cierta o adecuada. La Sabiduría divina habla, no al mundo, sino a sus hijos, o sea, los que ya están bajo su instrucción y que, conociendo su voz, comprenden sus palabras, y son jueces conforme a ellas. Estos la justifican”²⁰⁹.

Esto encuentra su fundamento en un “error común del mundo”: creerse juez de verdades religiosas sin preparar el corazón. Esta doctrina tiene su raíz en la Escritura, en textos como Jn 10, 14 (“Yo soy el buen pastor; conozco a mis ovejas, y las mías me conocen”), Jn 10, 4 (“Va delante de ellas, y las ovejas le siguen porque conocen su voz”) o Mt 5, 8 (“los puros de corazón, éstos verán a Dios”). Los ojos groseros no ven y los oídos duros no oyen, pues uno no se puede acercar a la verdad sin acatarla. Los hombres piensan que pueden usar las facultades que vulgarmente se cree que guían hacia la Verdad- “agudeza, sagacidad, sutileza y profundidad”- para discutir los temas religiosos prescindiendo de las actitudes religiosas, de este modo, entran en los puntos más sagrados de la fe cuando les viene en gana y acaban en la indiferencia, o concluyendo que la verdad religiosa es puramente nominal, teniendo todos razón o estando todos equivocados. Interiormente saben que su búsqueda acaba en la oscuridad²¹⁰. Newman añade que en la investigación de materias concretas los hombres también difieren en los principios que regulan los raciocinios, que son de carácter personal, y al faltar una medida intelectual común no puede haber una medida común para los argumentos, por tanto, la validez de una prueba se determina por el “sentido ilativo”, que garantiza la corrección en los raciocinios más complicados como un sentido personal, y no mediante una prueba de tipo científico²¹¹. Por último establece el objeto sobre el que va a aplicar su método de “acumulación de probabilidades”: el autor británico Paley, en *View of the evidences of Christianity*²¹², sostenía que las credenciales que certifican la divinidad de un men-

209 SU, IV, 1.

210 Cf., *ibid.*, SU, X, 43. Se puede también deducir esta doctrina en OS, V, 61-74, cuando Newman distingue entre el hombre religioso, que está esperando cualquier signo de la revelación, y el hombre irreligioso, que espera que se la demuestran. También en AR, 369.

211 Cf., AR, 358-359.

212 Cf., SU, X, 41.

saje son siempre de carácter milagroso. El cardenal no niega este principio, pero su objeto es suponer lo menos posible tocante a los hechos y, guiado por su principio de la naturaleza de las cosas, detenerse en lo que es patente y notorio; insiste, más bien, en aquellas coincidencias de hechos o grupos de coincidencias no milagrosas en sí mismas, pero que fuerzan a la mente de una forma irresistible, casi por una ley de su naturaleza, a “reconocer la presencia y actuación de aquel” cuya existencia ya conoce²¹³. Es decir, todos esos hechos serían imposibles si no tuvieran un origen divino, por eso la existencia de Dios es un presupuesto necesario para la investigación. Los hechos no demuestran su origen, sino que lo presuponen. La coincidencia surge de una “combinación de leyes generales”, pero no existe una ley que regule la coincidencia. Las coincidencias parecen tener carácter propio, como reservadas a la providencia como canales para manifestar su voluntad²¹⁴.

Además, Newman cree que las circunstancias en las que se presenta una supuesta revelación pueden ser tales que impresionen el entendimiento y la imaginación con el sentido de su verdad, aunque no se recurra estrictamente a una intervención milagrosa. Otra cosa es que las circunstancias no sean resultado de una intervención milagrosa en su origen, pero esta intervención milagrosa habla en cada época del hombre bajo la forma de determinadas circunstancias, o sea, en forma de coincidencias que para el sentido ilativo de los creyentes son indicadores de la presencia de Dios. Esto ocurre especialmente en los que admiten que Dios en su misericordia se presentará a la aprehensión del hombre de manera sobrenatural²¹⁵.

213 Esta ley de nuestra naturaleza la explicita en SU, XIII, 13, donde afirma que razones que parecen débiles e insuficientes en su forma explícita, es posible que lleven mediante un proceso implícito a una aceptación justa del cristianismo; y pueden ser razones que un lógico exigente declararía inexactas y carentes de valor alguno.

214 Cf., AR, 370-371.

215 Cf., *ibid.*, 371, 420, 367-368.

2.4.1.4. La aplicación del método

La aplicación del método de investigación a las pruebas de la verdad del origen divino o revelado del cristianismo se convierte en un estudio psicológico de cómo la mente recibe y ordena los datos guiada por su sentido ilativo, hasta pasar de una acumulación de probabilidades que se aproximan a la evidencia, de la inferencia previa al asentimiento²¹⁶. Va a presentar una serie de coincidencias de hechos que se convierten en probabilidades, y acumulando todas las probabilidades muestra su prueba personal del origen divino del cristianismo. Lo único que hace es desentrañar su razonamiento y exponerlo. Lo más curioso es que, tras realizar su trabajo de presentar todos los datos a la mente del lector, deja que sea la propia mente de éste la que deje funcionar su sentido ilativo y su propio juicio para que decida si, en virtud del proceso presentado, puede concluir o no el origen sobrenatural del cristianismo porque, según su principio personal, las razones que le convencen a él no tienen porque convencer a otros. Como ya sabemos, el cristianismo se dirige, en lo que corresponde a sus pruebas y contenidos, a espíritus que se hallan en la condición normal de la naturaleza humana, o sea, que crean en un Dios y en un juicio futuro (religión natural), que son presupuestos necesarios, pues les llevan a estar expectantes de una posible revelación²¹⁷.

De hecho, el cardenal comienza su razonamiento aludiendo a que uno de los efectos más importantes de la religión natural es crear una expectación de una posible revelación, es difícil poner límite a esta “probabilidad antecedente”, algunos espíritus la pueden sentir con tal fuerza que la reconocerían casi como una prueba sin evidencia directa de una religión que se presenta con la pretensión de ser verdadera, suponiendo que la historia y doctrina de esa religión están libres de toda objeción positiva y que no haya otra religión rival con pretensiones razonables propias. El ejemplo de la conversión de Dionisio y Damaris en Atenas ante la predica-

216 Cf., *ibid.*, 420; el mismo Newman confiesa que propone ejemplos, al final del libro, de argumentos a favor del cristianismo “para mostrar cómo aplicaría yo los principios de este ensayo para probar el origen sobrenatural del mismo”.

217 Cf., *ibid.*, 420.

ción de Pablo (Hch 17, 34), que no hizo milagro alguno, basta para concluir que no hace falta mucha evidencia positiva cuando la mente está penetrada por la “aprehensión instintiva” de la revelación²¹⁸. La revelación se dirige a los hombres mediante la razón y la imaginación, y bajo ciertas circunstancias puede impresionar a estas facultades llevando a la mente a una aprehensión inmediata de su verdad, esto es la aprehensión instintiva.

Newman, entonces, se hace una pregunta: ¿ha sido concedida ya una revelación al hombre o tiene que esperar? Si ha sido concedida, está claro cuál es la religión que viene de Dios; si no ha sido dada, la humanidad tiene que seguir esperando. Sólo una religión en el mundo tiende a cumplir las aspiraciones, necesidades y presagios de la religión natural: el cristianismo. Si se piensa que esto procede de una educación cristiana, no se juzga desde principios cristianos, pues la idea de lo que debe ser la revelación, de lo que ésta viene a declarar, se toma en gran parte de la religión natural tal y como se refleja en las distintas religiones de la tierra, su idea de la ética de moralistas paganos y la posición intelectual procede de Aristóteles. El cardenal escoge el cristianismo porque tiene un mensaje definido para los hombres, razón que aparece observando su historia:

- El cristianismo en su misma noción es una predicación o anuncio de verdades que trascienden los descubrimientos humanos, mantenidas sustancialmente invariables desde el principio a través de la historia y dirigidas a la humanidad entera.
- Por venir a enseñar y a gobernar al mundo, corrigiéndolo, se ha enfrentado a todo tipo de poderes y pensamientos contrarios, con éxitos y fracasos, pero siempre con el mismo vigor.

El cristianismo, entonces, lleva sobre sí señales de su origen divino, por eso, o la revelación ya dada es el cristianismo o hay que seguir esperando. Por lo demás, su origen está en los tiempos prehistóricos, pues es sólo la continuación y la conclusión de la revelación del Antiguo Testamento, de lo que se deduce que no hubo un tiempo en que esta revelación no

218 Cf., *ibid.*, 367-368.

existiera, se trata de “una revelación continua y sistemática, con diversos representantes y en una sucesión ordenada”. De aquí que no se pueda objetar contra el cristianismo que existan religiones orientales más antiguas²¹⁹. Todas estas razones unidas forman una probabilidad que va encaminando a aceptar al cristianismo como la religión revelada. La corrección del razonamiento la asegura el sentido ilativo, y está compuesta por razones importantes para Newman, aunque no lo sean para otros. Aunque aún faltan más argumentos que tienen que converger en una prueba, pues el cristianismo crea una “certeza de su verdad” mediante argumentos demasiado variados para enumerarse, demasiado profundos y personales para ser expresados con palabras, demasiado poderosos y convergentes para ser refutados²²⁰.

Por eso después de demostrar que si existe una religión revelada, ésta es el cristianismo, el cardenal continúa desentrañando su razonamiento presentando diferentes argumentos, tomados de la historia del cristianismo, que incluye el Antiguo Testamento, que unidos formarán una prueba sólida del origen divino del cristianismo, aunque personal. Como los argumentos son varios, necesita la ayuda de su sentido ilativo para no perderse en los razonamientos e ir ordenando el proceso y penetrando la importancia de los datos. Presenta varios argumentos para probar la verdad del cristianismo:

- El origen de la revelación en el pueblo hebreo y en la religión mosaica, como evidencia a favor del origen divino del cristianismo: el cristianismo es el heredero legítimo del judaísmo.
- Las profecías del Antiguo Testamento y el argumento que proporcionan a favor del cristianismo.
- El cumplimiento de las profecías en el cristianismo.
- La historia del crecimiento y establecimiento del cristianismo.
- El cristianismo como complemento necesario de la religión natural²²¹.

219 Cf., *ibid.*, 372-374.

220 Cf., *ibid.*, 420.

221 Cf., *ibid.*, 374-419. Newman va exponiendo las razones una a una.

En cada argumento por separado sigue el mismo proceso de investigación: presenta los hechos, contesta a las objeciones (si las hay)²²² y saca la conclusión pertinente: se da una notable coincidencia de aquellas que cuando se acumulan vienen a estar muy cerca de la noción de milagro, porque sería imposible que se diera sin que la mano de Dios interviniera de una forma directa e inmediata²²³. Son coincidencias inexplicables a no ser que Dios sea el autor de los hechos. El fenómeno de las maravillas acumuladas (acumulación o convergencia de coincidencias) levanta la probabilidad de una certeza en las mentes religiosas guiadas por su sentido ilativo²²⁴.

Éste sirve para seguir el rastro de los diversos argumentos a lo largo del razonamiento, garantizando su corrección. Esta ayuda del sentido ilativo es necesaria, pues la mente recibe impresiones de los diferentes aspectos por separado de una sola vez, y debe ordenarlas y agruparlas en un todo, para que todas las coincidencias unidas formen una probabilidad que la elevan a la certeza. Esto explica por qué Newman insiste en el razonamiento implícito, porque la mente ayudada por el sentido ilativo llega instintivamente a la certeza moviéndose con gran velocidad entre los diversos argumentos, y sólo a la certeza se puede dar el asentimiento. De otro modo sería imposible tomar a la vez todos los argumentos. No podemos olvidar que la prueba a favor del origen divino del cristianismo consiste, no en cada argumento convergente por separado, sino en todos a la vez, que unidos forman una prueba sólida, todos a la vez son una gran “acumulación de probabilidades”.

Todo esto se podría expresar de la siguiente manera: Newman cree, por acumulación de coincidencias que forman una probabilidad que lleva a la certeza que Dios está detrás de cada uno de los acontecimientos ya citados formados por muchos hechos, y todas estas probabilidades acumuladas le llevan a la certeza del origen revelado del cristianismo, acu-

222 *Cf., ibid.*, 394-416; construye el argumento sobre la historia del crecimiento y establecimiento del cristianismo contestando a la hipótesis elaborada por Gibbon.

223 *Cf., ibid.*, 384.

224 *Cf., ibid.*, 380.

mulación que la mente ya contempla como un todo, no disperso en las partes, que son cada argumento o probabilidad por separado. Por eso puede confesar que cree en el cristianismo como un todo revelado, que se acoge entero y no por partes. A esta certeza puede dar su asentimiento (su fe): el cristianismo es la religión revelada.

El cardenal termina *El asentimiento religioso* confesando que en el proceso de recepción de todos los argumentos no es necesario que primero venga la razón y luego la fe (asentimiento), “aunque este sea su orden lógico”, sino que una misma doctrina, considerada bajo diversos aspectos, puede ser objeto de la fe o prueba racional de la fe, y puede causar un “acto complejo que es a la vez inferencia y asentimiento”. Lo importante es que esta doctrina hable a cada uno, en persona, como “un segundo yo”, siendo algo tan real como la persona misma. En suma, que debajo de lo que se presenta descubra la presencia actuante de Dios de un modo personal. Por eso acude a la parábola del buen pastor (Jn 10, 1-18) para recalcar que sólo sus ovejas oyen su voz, recordando la necesidad de las disposiciones espirituales para descubrir a Dios en los acontecimientos que son propuestos como motivos de credibilidad²²⁵.

2.4.2. La necesidad de la infalibilidad

Después del estudio de las pruebas racionales de la religión revelada, tenemos que referirnos a la que es el “oráculo” de la revelación: la Iglesia, que para cumplir correctamente esta misión está dotada con la prerrogativa de la infalibilidad.

2.4.2.1. Argumentos a favor de la necesidad de la infalibilidad

Antes de definir qué es la infalibilidad, Newman se plantea si es necesaria para mantener la verdad de la revelación cristiana. Esta cuestión tiene su origen en la doctrina newmaniana de la evolución del dogma, donde expone su pensamiento acerca del desarrollo metafísico de las ideas, que

225 Cf., *ibid.*, 421.

comienza con un análisis puro de la idea en consideración, y termina en su exacta y completa delineación. Dentro de la teología el entendimiento puede ocuparse en “el desarrollo de las ideas sublimes” hasta entonces contenidas implícitamente en la idea original (revelación). La contemplación por el creyente de su objeto de adoración le lleva a elaborar opiniones de las que desconoce su alcance final. Necesariamente se pasa de una proposición a otra, y de ésta a otra, luego parece necesaria una restricción, “y cuando se combinan estos aspectos entre sí, se producen nuevas evoluciones, siempre a partir de la idea original que, por supuesto, nunca puede agotarse enteramente”. Este desarrollo se resuelve en un cuerpo de “afirmaciones doctrinales”, hasta que la primera impresión de la imaginación se convierte en un “sistema o credo en la razón”. El desarrollo, en suma, es la transmisión de la idea a sus consecuencias (implícitas)²²⁶. La Tradición profética, los profetas y doctores que interpretan la revelación, desarrollando y determinando sus misterios, ilustrando sus documentos, armonizando su contenido y aplicando sus promesas; primitivamente existente en el seno mismo de la Iglesia, presenta un vasto sistema de enseñanza en parte como un comentario, en parte como un apéndice a los artículos del credo y, debido a su extensión y su carácter indefinido, está expuesta a la corrupción de una manera especial si la Iglesia no se mantiene vigilante. Estando así las cosas, harán falta reglas que pongan orden y establezcan la autenticidad de los diferentes desarrollos de la idea original cristiana, y la cuestión será de qué modo actuar para distinguir lo mayor de lo menor y lo verdadero de lo falso²²⁷. Esto lo explica así Newman:

“La revelación es la idea inicial y esencial del cristianismo [pero] la historia y los escritos patrísticos no deciden absolutamente la verdad o la falsedad de todas las proposiciones teológicas importantes, como tampoco lo decide la Escritura... Llegan a hacer que una doctrina sea más o menos probable, pero raramente contienen una afirmación, o sugieren una conclusión, que no pueda escamotearse de una forma más o menos

226 Cf., *Evo*, 80.

227 Cf., *Evo*, 103-104.

plausible. En general es necesario que la *Iglesia defina* para suplir la imperfección de la lógica”²²⁸.

La necesidad de una sanción autorizada aumenta al considerar que el cristianismo vino al mundo más como una *idea* que como una institución, creando él mismo su método y su lenguaje. Esta idea ha tenido desarrollos, por lo que vislumbra como necesaria una autoridad que decida lo indeterminado, que afiance lo empírico, que ratifique los sucesivos progresos de un proceso tan laborioso y que garantice la validez de las deducciones que a su vez son premisas de nuevas investigaciones. Al ser insuficientes las pruebas aducibles a favor de los desarrollos, es *probable* que exista algún medio para certificar los desarrollos legítimos y verdaderos de la revelación y han de ser medios externos a los desarrollos²²⁹.

Una vez planteado el problema real, el cardenal ofrece las razones para concluir que, en proporción a la probabilidad de desarrollos verdaderos doctrinales y prácticos en el plan divino, puede sostenerse la probabilidad en aquel plan de una autoridad externa que los determine²³⁰:

1º. Al admitir la doctrina cristiana original desarrollos verdaderos e importantes, este es un argumento antecedente poderoso a favor de una dispensación providencial de un *sello de autoridad* impreso en esos desarrollos. La probabilidad de que sean conocidos como verdaderos es distinta de la probabilidad de su verdad. A nivel de idea, revelar y garantizar una verdad pueden parecer cosas distintas, pero el cristianismo es una revelación que se presenta como tal, como un todo, objetivamente, y haciendo profesión de infalibilidad, y la única cuestión que ha de determinarse es la relativa a la materia de la revelación²³¹, por tanto:

“...si existen ciertas grandes verdades, deberes u observancias, resultantes de un modo natural y legítimo de las doc-

228 Dessain, C. S., *Vida y pensamiento del Cardenal Newman*, Madrid 1990, donde cita Newman, J. H., *The Via Media* (Londres 1878) I, XLVII y 38. Existe traducción española de Aureli Boix: Newman, J. H., *Vía Media de la Iglesia Anglicana*, Salamanca 1995.

229 Cf., Evo, 104.

230 Cf., *ibid.*, 105.

231 Cf., *ibid.*, 105-106.

trinas profesadas originalmente, resulta razonable incluir esas verdades resultantes en la idea misma de revelación, o considerarlas partes de ella. Y si la revelación no sólo es verdad, sino que está garantizada como verdadera, contar con que también caerán bajo el privilegio de esa garantía”²³².

El cristianismo debe ser verdadero totalmente, no por partes. Admitiendo, entonces, que algunos de sus desarrollos son verdaderos, ciertamente deben ser acreditados como tales²³³.

2º. Hay que distinguir entre revelación y recepción de la misma, no entre estados primitivos y posteriores. Una revelación, divina en sí, puede ser acogida o rechazada desde el principio. No existe garantía para afirmar que una revelación digna de crédito excluirá la duda o el rechazo de los receptores, porque no deben confundirse infalibilidad y evidencia moral, nociones completamente diversas²³⁴.

3º. La revelación ha introducido una ley nueva del gobierno divino por encima de aquellas leyes que se manifiestan en el curso natural del universo, y en consecuencia se puede afirmar la existencia de una autoridad estable en materia de fe, según la *analogía de la naturaleza*, y por el hecho mismo del cristianismo. La conservación está incluida en la idea de creación. El Creador “trabaja hasta ahora” (Jn 5, 17), aunque acabará su obra, como entregó a su vez su credo, pero aun bendice su crecimiento y provee su difusión. Como la creación presupone un gobierno continuo, así también los apóstoles son los precursores de los papas²³⁵.

4º. Según el sentido común de la humanidad, la idea misma de revelación supone un actual instructor y guía infalible. No existe revelación si no hay una autoridad que pueda explicar qué es. No se puede olvidar que la Escritura llama a la Iglesia “columna y fundamento de la verdad” (1 Tm 3, 15), con la promesa de la permanencia del Espíritu, dotadas con

232 *Ibid.*, 106, es decir, los desarrollos también son parte de la revelación.

233 *Cf.*, *ibid.*, 106.

234 *Cf.*, *ibid.*, 108-109.

235 *Cf.*, *ibid.*, 111.

las mismas palabras que “ha puesto en su boca” (Is 59, 21) para siempre²³⁶.

5°. Si se ha producido una revelación objetiva, se tienen que haber provisto los medios de manifestar su objetividad en el mundo. El cristianismo es una religión social, basada en un credo (“ideas reconocidas como divinas”), y sus ideas producen, según sus aspectos variados, diferentes impresiones en las mentes y diferentes desarrollos verdaderos, falsos o dudosos, por ello es necesaria una autoridad suprema, fundada en el derecho divino y en una sabiduría reconocida, que gobierne y reconcilie los juicios humanos. Evidentemente, no se puede dar combinación alguna sobre la base de la verdad sin un órgano de la verdad. Lo único persuasivo en materias de conducta es la *autoridad*, es decir, un juicio reconocido como superior. Si el cristianismo es a la vez social y dogmático, y propio a todo tiempo, deberá tener, humanamente hablando, un *expositor infalible*, que asegure el objeto y al mismo tiempo precisa y da fuerza a la materia de la revelación²³⁷.

6°. Si el Creador interviene en los asuntos humanos y toma precauciones para mantener en el mundo un conocimiento de sí claro y definido, especialmente a prueba contra el escepticismo humano, no resulta sorprendente que Dios introduzca en el mundo un poder dotado de infalibilidad en materias religiosas. Este es un medio “directo, inmediato, activo y pronto” para contrarrestar la dificultad, adecuado a la necesidad y lo posee la Iglesia católica²³⁸.

Con todas estas razones se forma un argumento convergente en pro de la infalibilidad que puede llevar a la mente a la certeza de su existencia. Y este punto es importante, pues sin la infalibilidad sería imposible garantizar adecuadamente el proceso del desarrollo de las ideas implícitas en la idea original del cristianismo.

236 Cf., *ibid.*, 113-114.

237 Cf., *ibid.*, 115-116.

238 Cf., Apo, 192-193.

2.4.2.2. El don de la infalibilidad

La infalibilidad es una “facultad o don” que se refiere a todas las proposiciones posibles sobre una materia determinada²³⁹, que consiste en poder decidir si tal o cual afirmación teológica o ética, o cualquier suma de ellas, es verdadera²⁴⁰, ejercitado en “actos de infalibilidad”. Son infalibles las personas o las reglas. “Cuando decimos que una persona es infalible, no entendemos nada más que lo que dice siempre es verdadero, siempre creíble, siempre realizable”²⁴¹. Una regla es infalible si no falla nunca, y una autoridad es infalible cuando tiene certeza en todos los casos posibles que puedan surgir; pero el hombre que tiene certeza en algún caso, no por eso es infalible²⁴². La mejor definición de infalibilidad son las palabras de S. Pablo, acerca de que su poder apostólico le fue dado para edificar y no para destruir. La infalibilidad es una “providencia para una necesidad” y no va más allá de esta necesidad. Su objeto y su efecto no son debilitar la libertad y vigor del entendimiento humano en las investigaciones religiosas, sino “insistir e investigar sus extravagancias”. Además, la infalibilidad actúa sobre un campo específico del pensamiento, y en sus definiciones se mantiene dentro de él: las verdades de la moral, de la religión natural y de la fe apostólica son su límite y su fundamento. No puede ir más allá de estas verdades, guiada siempre por la Escritura y la Tradición, refiriéndose en todo caso a la verdad apostólica que trata de definir. La “nueva verdad” que se propone debe ser homogénea, análoga e implícita respecto de la antigua²⁴³.

Por eso la Iglesia, que posee el don de la infalibilidad, debe ejercerlo de manera legítima, conociendo con certeza la significación precisa del mensaje confiado por el Señor a los apóstoles, conociendo sus límites y decidiendo lo que puede precisar de forma absoluta y lo que no puede²⁴⁴, pues este poder infalible queda limitado por el contenido real de la verdad revelada que debe clarificar e imponer²⁴⁵, porque:

239 *Cf.*, AR, 210.

240 *Cf.*, Evo, 105.

241 *Cf.*, *ibid.*, 107.

242 *Cf.*, AR, 210-211.

243 *Cf.*, Apo, 199.

244 *Cf.*, *ibid.*, 196.

245 *Cf.*, Dessain, C. S., o. c., 71.

“La Iglesia católica no sólo está obligada a enseñar la verdad, sino que Dios siempre la guía en esta enseñanza... Es indefectible en este punto y, por consiguiente, no sólo tiene autoridad para imponer (la revelación), sino que es *autoridad a la hora de declararla*”²⁴⁶.

Para conocer cuál es el sujeto del don de la infalibilidad tenemos que acudir a la obra *On Consulting the Faithful on Matters of Doctrine*, donde Newman afirma:

“El cuerpo de los creyentes es uno en el testimonio del hecho de la tradición de la doctrina revelada, y ... su *consensus* a través de la Cristiandad es la voz de la Iglesia infalible”²⁴⁷.

Esta obra “representa una excelente contribución a lo que más tarde se denominará doctrina del *sensus fidelium*, que supone en todo el pueblo cristiano una *infalibilidad pasiva* en materia de fe y costumbres, es decir, un instinto doctrinal que le permite reconocer instintivamente si una doctrina o un estilo de comportamiento moral son o no correctos”²⁴⁸. Según Newman:

“La tradición de los Apóstoles, confiada a la Iglesia entera en sus varios componentes y funciones *per modum unius*, se manifiesta en sí misma variadamente y en diversas épocas: algunas veces por la boca de un obispo, algunas veces por los doctores, algunas veces por la gente, algunas veces por las liturgias, ritos, ceremonias y costumbres, por acontecimientos, disputas, movimientos, y todos esos otros fenómenos que están comprendidos bajo el nombre de historia. Se sigue que ninguno de estos canales de tradición puede ser tratado con poco respeto”²⁴⁹.

Por ello, el cardenal opina que todo el cuerpo de los fieles debería ser consultado en la preparación de una defini-

246 *Ibid.*, 71, cita *The Via Media* I, 190.

247 Merrigan, T., *The religious and theological ideal of John Henry Newman*, 63, cita Newman, J. H., *On Consulting the Faithful on Matters of Doctrine*, ed. J. Coulson (London 1961) 63. Sobre la infalibilidad consultar también Newman, J. H., *The Theological Papers of John Henry Newman on Biblical Inspiration and on Infallibility*, ed. J. Derek Holmes (Oxford 1979).

248 Morales Marín, J., *Newman (1801-1890)*, Madrid 1990, 259.

249 Merrigan, T., o. c., 236, cita *On Consulting...*, 63.

ción dogmática, no su opinión o juicio sobre la cuestión a decidir, sino su fe en dicha cuestión, a modo de testimonio de que esa materia pertenece a la tradición apostólica²⁵⁰. En verdad, en algunos casos, ciertas manifestaciones de la tradición adquieren significación especial, como materias doctrinales que tratan directamente acerca de sentimientos devocionales, donde el testimonio de los laicos, dado especialmente en su práctica religiosa, es de valor inestimable. Aunque los laicos reciben la fe primero de obispos y clérigos, están capacitados para extenderla de una manera que revela aspectos de ella hasta ahora desconocidos. De acuerdo con esto, el *sensum fidelium* ayuda a instruirse a los obispos acerca de los sentimientos de la Iglesia. Es una fuente de conocimiento, un *locus theologicus* genuino²⁵¹. La teología ha considerado este consenso de los fieles como:

- a. Un testimonio sobre el hecho de los dogmas apostólicos;
- b. un instinto o *fronema* que habita en el seno del Cuerpo místico de Cristo;
- c. un impulso o enseñanza derivados del Espíritu Santo;
- d. una respuesta divina a la oración de los cristianos, y
- e. una resistencia instintiva al error²⁵².

Aunque en su escrito el cardenal elaboró e ilustró²⁵³ su visión de que la tradición apostólica fue confiada a la Iglesia entera, jerarquía y laicos²⁵⁴, va más allá al declarar que “el don de discernir, discriminar, definir, promulgar e imponer alguna parte de aquella tradición reside solamente en la *ecclesia docens*”²⁵⁵. El testimonio del pueblo es significativo, pero no es inviolable respecto de las verdades doctrinales. Tal testimonio sólo puede ser dado por la *ecclesia docens*, lo que

250 Cf., *ibid.*, 232-233, cita *On Consulting...*, 8, 55.

251 Cf., *ibid.*, 236, cita *On Consulting...*, 104, 114.

252 Morales Marín, J., o. c., 260, cita *On Consulting...*, 73.

253 Cf., Merrigan, T., o. c., 233-234, donde expone el ejemplo que puso Newman sobre el ejercicio del consenso de los fieles durante la crisis arriana del siglo IV.

254 Cf., *ibid.*, 237-238: “...Hablando de los laicos, hablo inclusivamente de su clero parroquial (por así llamarlo)”, cita *On Consulting...*, 110.

255 Cf., *ibid.*, 251, cita *On Consulting...*, 63.

es decir, la Iglesia en su oficio profético, disponiendo de un instrumento: el razonamiento²⁵⁶. En la formulación de una definición dogmática, la Iglesia formula un juicio sobre algún aspecto de la idea original que vive en ella, y da energía a su vida comunitaria²⁵⁷. Aquí hallamos la diferencia entre la infalibilidad pasiva y la *infalibilidad activa*, propia del papa y de los obispos²⁵⁸. Convencido de que la “Iglesia católica... es la encarnación de la revelación”, identifica su dimensión más vital en su compromiso con la verdad teológica. La teología se corresponde con la revelación, y la revelación es la idea inicial y esencial del cristianismo. Los oficios sacerdotal y real existen para capacitar a la Iglesia a realizar su misión reveladora, aunque el instinto devocional es anterior a la reflexión teológica²⁵⁹.

Además de justificar la necesidad de la infalibilidad y de establecer su contenido y su sujeto, Newman confiesa que se somete a las pretensiones de la Iglesia en este campo:

“Creo en la totalidad del dogma revelado, como enseñado por los apóstoles a la Iglesia y como declarado por la Iglesia a mí mismo. Lo recibo tal como ha sido infaliblemente interpretado por la misma autoridad a la que fue confiado e, implícitamente, tal como será de igual manera interpretado más adelante, hasta el fin de los tiempos”²⁶⁰.

Este párrafo nos plantea dos cuestiones importantes, en primer lugar, de qué manera pasó el dogma de los apóstoles a la Iglesia y, en segundo lugar, qué razones se pueden ofrecer para justificar que la Iglesia es el oráculo infalible de la verdad. Con respecto a la primera cuestión, en los tiempos apostólicos los primeros cristianos recibieron la fe *por la autoridad de un mensajero proveniente de Dios: los apóstoles de Jesucristo*, los cristianos recibieron la fe de los apóstoles

256 Cf., *ibid.*, 251, cita *The Via Media*, 1, 1XIX, 1XXV, XLI.

257 Cf., *ibid.*, 251.

258 Cf., *ibid.*, 238, cita Newman, J. H., *The letters and Diaries of J. H. Newman*, ed. C. S. Dessain, Oxford 1961-1984, 27, 338. Hay traducción española: Newman, J. H., *Cartas y Diarios*, Madrid 1996.

259 Cf., *ibid.*, 242, cita respectivamente *The letters and...* 27, 55 y *The Via Media*, 1, XLVII, LXIX.

260 Apo, 197.

enviados por Jesús, y así debe ser recibida la fe en la actualidad, si se trata de la misma fe. El mensaje, en tiempos apostólicos, no era demostrable, y fue aceptado fundándose en la palabra de los Apóstoles, “que se presentaban de modo convincente como mensajeros de Dios”. Los oyentes sometían su intelecto a “una autoridad viva y presente ante ellos”. Los apóstoles, por tanto, hablaban en nombre de Dios, gozaban de una autoridad infalible procedente de Dios y los creyentes debían creer todo lo que enseñaban²⁶¹. Esta cualidad apostólica de enseñar de manera infalible pasa a la Iglesia: “la Iglesia es portavoz de la verdad, actúa como actuaron los Apóstoles antes que ella, a los que sucede”, por lo que la Iglesia, que detenta como prerrogativa ser infalible, no puede dejar que sus hijos duden de esa cualidad única²⁶². De tal manera que el cardenal afirma tajantemente ante los anglicanos que escuchan sus sermones:

“Nadie debe hacerse católico si no posee un firme propósito de aceptar la palabra de la Iglesia, en todas las cuestiones de doctrina y de moral, como venida directamente de Dios, que es la Verdad”²⁶³.

2.4.2.3. Pruebas racionales de la Iglesia como oráculo de la verdad revelada

Para el cardenal, entonces, *la enseñanza de la Iglesia equivale a la revelación*, pero hacen falta pruebas de que la Iglesia católica es el oráculo infalible de la verdad, porque ningún grupo religioso, salvo ella, pretende el “derecho de exigir fe y de prohibir ulteriores búsquedas”, por la sencilla razón de que ninguna otra religión se proclama infalible, y

261 Cf., DF, *Fe y juicio privado*, 202-204; en 204-206 Newman ofrece la prueba de Escritura de sus afirmaciones, basándose en los siguientes textos: 1 Tes 2, 13; 4, 8; Lc 10, 16; Hch 2, 22. 32. 36; Rm 10, 14. 17.

262 Cf., DF, *Fe y duda*, 231-232.

263 *Ibid.*, 236. En DF, *Fe y juicio privado*, 203, afirma: “Los convertidos al Evangelio se sabían además ‘obligados’ a creer en todo lo anunciado por los Apóstoles: iban a la Iglesia en actitud de aprender. La Iglesia era su maestra. No entraban en ella para discutir, investigar, seleccionar o escoger doctrinas, sino para aceptar lo que se les proponía. Acogían todo lo que los Apóstoles enseñaban como revelado. Si ellos se pronunciaban, él debía prestar un asentimiento interior de su mente”.

menos podría demostrar, si lo hiciera, sus afirmaciones en tal sentido²⁶⁴. Basado en estos presupuestos, ofrece sus pruebas, que acrediten la prerrogativa de la Iglesia como infalible.

1ª. La Iglesia presenta a primera vista la señal de ser distinta de cualquier otra religión. Al ser la mensajera de Dios presenta características de ser “distinta, separada y singular”: a) La Iglesia, interna y externamente, es una, no mantiene relación con otros grupos religiosos, por lo que la opción para el hombre se plantea entre elegir a la Iglesia o a un mensajero meramente humano (las otras religiones). b) La revelación no existiría si la Iglesia no es su instrumento, porque la Iglesia es “el Profeta de Dios”, y las expectativas que desde la conciencia (religión natural) y la razón llevan a la probabilidad de una revelación son falsas si la Iglesia no es profética. c) La Iglesia es “el Profeta de Dios”, un profeta es alguien que “viene de Dios, que habla con autoridad, que se conduce siempre de la misma manera, que se pronuncia con precisión y firmeza, que permanece fiel a sí mismo, y que es capaz de desterrar y contener el error”. Así se ha presentado y actuado la Iglesia católica durante toda su historia, y así sigue actuando.

2ª. La Iglesia posee notas suficientes para convencer: a) Tiene su origen en la venida de Cristo, recibe su ley, su forma y su misión de manos del Señor (Mt 16, 17-19). b) La Iglesia llega a cada persona desde el tiempo apostólico, extendida sobre toda la tierra, vencedora de múltiples dificultades, unida y llena de dones. c) Sólo la Iglesia abre las puertas del cielo y pone al hombre en camino para alcanzarlo.

3ª. La Iglesia es la única posibilidad de paz y seguridad en este mundo lleno de cambios y vicisitudes. No hay término medio entre la Iglesia y el escepticismo cuando el hombre concede ejercicio libre y desenfadado a su razón, porque “o bien la Religión católica supone la entrada en el mundo invisible en este mundo visible, o no existe nada cierto, dogmático, real, en las nociones sobre nuestro origen y destino”²⁶⁵.

De nuevo ofrece una acumulación de probabilidades que crean una prueba que lleva a la mente a la certeza. Pero,

264 Cf., *ibid.*, 234.

265 Cf., DF, *Misterios de la naturaleza y de la gracia*, 278-281.

cuando se produce el asentimiento, la convicción profunda, se trata de un estado mental más allá de los argumentos que lo han producido. La convicción no varía por el número o la fuerza de los argumentos, los cuales llevan a una conclusión que será más sólida y más clara cuanto más sólidos y claros sean aquellos, pero no varían la convicción: “un hombre puede estar tan seguro con seis razones, que no necesita una séptima ni estaría más seguro en caso de tenerla”. Esto es aplicable a la convicción acerca de la infalibilidad de la Iglesia católica, las personas llegan a dicho convencimiento por muchos caminos y las pruebas de unos no son las de otros, porque lo que convence a una persona no lo hace con otra, las pruebas se mueven a un nivel muy personal. Esto no deja de ser accidental, porque tarde o temprano llega el momento en el que “uno se debe convencer y de hecho se convence, y entonces está obligado a no esperar nuevas razones, aunque todavía podrían encontrarse algunas más”²⁶⁶.

2.4.2.4. Objeción contra la infalibilidad

Newman enseña que los católicos deben recibir los actos de infalibilidad con muestras exteriores de “reverencia, sumisión y lealtad”, sin ningún tipo de crítica, y que la Iglesia tiene derecho a imponer “penas espirituales”²⁶⁷. Esto hizo surgir la siguiente objeción que el cardenal expone de un modo personal:

“Como católico, no sólo haría profesión de admitir doctrinas que no podía creer en lo íntimo de mi corazón, sino que creo también en la existencia de un poder sobre la tierra que impone, por su propia voluntad, a los hombres una nueva serie de ‘credenda’, cuando le place, a título de infalibilidad. La consecuencia sería que mis pensamientos no son míos; yo no podría decir que mañana no tenga que abandonar lo que sostengo hoy, y que el efecto forzoso de tal disposición de espíritu no sea una degradante servidumbre, o una amarga rebelión interior, que se consolaría a sí misma por una secreta infidelidad, o la necesidad de ignorar, por una especie de hastío, todo tema religioso, y de repetir maquinalmente todo lo que diga la Iglesia, dejando a los otros su defensa”²⁶⁸.

266 Cf., DF, *Fe y duda*, 238-239.

267 Cf., Apo, 196.

268 *Ibid.*, 193.

Las razones contrarias a este planteamiento son estas:

1ª. A pesar de los argumentos más hostiles de la crítica contra la injerencia de las autoridades eclesiásticas en tiempos pasados, una prueba de razón a favor de la infalibilidad es que “los hechos han demostrado, después de todo, que, en general, tenían razón, y que quienes hubieron de sentir su mano dura estaban casi siempre equivocados”²⁶⁹. Por otra parte, y con cierta ironía, el cardenal advierte que el número de las doctrinas nuevas no aplastará a los creyentes, si hacen falta ocho siglos para promulgar una de ellas. De hecho, ha habido pocos concilios ecuménicos, algunos no elaboraron ningún decreto doctrinal, otros sólo uno y varios trataron puntos elementales del Credo. El Concilio de Trento abarcó un gran campo doctrinal, pero sus decretos tratan de exponer unas pocas verdades necesarias para formar una “especie de cuerpo”²⁷⁰.

2ª. Frente a la opinión de que la Iglesia impone afirmaciones dogmáticas a los que no las entienden, el cardenal propone el dogma de la infalibilidad de la Iglesia, que impone a los creyentes el deber de una “fe implícita” a su enseñanza. El artículo del Credo sobre la Iglesia “una, santa, católica y apostólica” incluye la infalibilidad, artículo comprensible para cualquier persona, que puede aceptarlo con “asentimiento real y efectivo”. Para el católico, creer en la palabra de la Iglesia, es creer que es verdad “aun lo que no puede comprender”, y lo cree porque cree en la Iglesia. Es razonable la obligación de “creer” toda la doctrina revelada, pues una doctrina tan profunda y variada como es el “depósito revelado” no puede ser apropiada de una vez. En el acto de creer una verdad va incluido un propósito de antemano de creer ciertas verdades que en el momento de realizarlo no se creen, sencillamente porque no se conocen, pero que pueden ser explicitadas. Por tanto, se limitan las posibilidades del juicio privado futuro por las condiciones del dogma, sean las que sean. Creer en la revelación supone creer todo lo revelado, se haga presente a la mente por razonamiento o de otro modo. Esta “fe virtual, interpretativa o prospectiva” se denomina “fe implícita”, y se extiende a todas las proposiciones

269 Cf., *ibid.*, 204.

270 Cf., *ibid.*, 201-202.

que la Iglesia declare que forman parte del depósito revelado, porque la Iglesia es el oráculo infalible de la verdad, “dogma fundamental de la religión católica”. La profesión de fe “creo todo lo que la Iglesia propone para creer” es un acto de asentimiento real que incluye todos los asentimientos particulares, tanto nocionales como reales. Este asentimiento es posible para cultos e ignorantes, y es obligatorio para ambos²⁷¹.

D. Ramón Piñero Mariño
Licenciado en Teología Dogmática
Instituto Teológico de Coria-Cáceres

SUMMARY

This article is the continuation of this magazine's previous one, in which a true scholar studied in Spain Newman's access to the visible world. In the present article Newman's epistemology is applied in order to know the invisible world. In Cardinal Newman's opinion, the only existing reality has two dimensions: a visible and an invisible one. He states that man is the only living creature to which nature has given the power of knowing both dimensions of reality. In this study, the author introduces himself into the investigation of the credibility reasons previous to the supernatural faith fact. With this goal, his starting point is that, as Newman states, human mind is constituted by two principles: reason and conscience; qualities which make men able to learn the truth and duty. This man, gifted with reason and conscience “by nature and not by grace”, can use these faculties to discover supernatural and divine objects. For that reason, he divides his studies in two parts: access to divine reality through conscience and through reason. He uses two main sources of study: University Sermons and Religious Assent.

271 Cf., AR, 151-153.